THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT

ONDER REDACTIE VAN

F. W. B. VAN BELL, H. P. BERLAGE, S. HOEKSTRA BZ.,
PH. R. HUGENHOLTZ, A. KUENEN, A. D. LOMAN, H. OORT
L. W. E. RAUWENHOFF EN C. P. TIELE.

13e Jaargang. — 3e Stuk.

1° MEI.

Leiden,
S. C. VAN DOESBURGH.
1879.

DE „HIBBERT LECTURES."

F. MAX MÜLLER, *Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the religions of India.* London, 1878.

De bestuurders van een fonds, dat naar zijn stichter den naam van Hibbert-Foundation draagt, namen vóor eenigen tijd het gewichtig besluit, een reeks van lezingen over onderwerpen uit de wetenschap van den godsdienst te doen houden. Neemt men in aanmerking dat de wensch van den stichter (Rob. Hibbert, gestorven in 1849) was: bevordering eener onbelemmerde uitoefening van eigen oordeel in zaken van godsdienst, dan weet men door welken geest deze lezingen zich zouden kenmerken. Met het houden der eerste reeks belastte zich, op uitnoodiging zijner medebestuurders, Prof. Max Müller van Oxford, de smaakvolle geleerde, die zich door zijn schoonen stijl en welsprekende voordracht als ‚Lecturer' reeds zoo grooten naam heeft verworven.

Het bleek dat men een gelukkige keus had gedaan. Zoovelen toch wenschten den redenaar te hooren, dat hij zich genoopt zag dezelfde lezing 's morgens en 's avonds uit te spreken. Wat de zaak nog pikanter maakte was, dat het Kapittelhuis van de Westminster-Abdij tot het houden van den cursus was afgestaan.

Geen wonder dat ook buiten Engeland naar de uitgave der lezingen werd verlangd. Een paar daarvan verscheen in *Macmillan's Magazine* en in de *Contemporary Review.* Men zal mij wel niet van partijdigheid verdenken als ik beken, door de lezing dier twee voorloopers wel een weinig teleurgesteld te zijn geweest. Doch ik schortte mijn oordeel op tot het

geheel vóor mij lag. Dit is thans onder bovengenoemden titel verschenen.

Reeds het geheele plan is naar mijn inzien een misgreep. Het omvat niet alleen te veel voor de weinige ruimte waarover te beschikken viel, maar het mist eenheid. Twee omvangrijke onderwerpen worden vrij losjes verbonden: de oorsprong en groei van den godsdienst en de ontwikkeling der godsdiensten van Indië; het laatste moet dienen om het eerste op te helderen. Maar dit laatste juist neemt de voornaamste plaats in; vijf van de zeven lezingen zijn er aan gewijd, en naar den titel zouden wij juist het omgekeerde verwachten. Het is hoogstbelangrijk de ontwikkeling van een godsdienst, niet het minst van den Indischen, gade te slaan, voorzoover de resultaten van het onderzoek der bronnen ons daartoe nu reeds in staat stellen. Zoo levert men een niet te versmaden bijdrage tot de kennis der ontwikkeling van den godsdienst in 't algemeen. Doch die deze laatste wil schetsen, vooral wanneer hij daarbij nog het diepzinnig en moeilijk vraagstuk naar den oorsprong van den godsdienst wil behandelen, mag zich niet tot een enkelen godsdienst bepalen, maar moet de uitkomsten van het historisch onderzoek in al zijn omvang overzien.

De eerste lezing handelt nu over den oorsprong van den godsdienst. Ik wil niet vragen of deze kwestie reeds rijp genoeg is, om voor een gemengde vergadering te worden besproken. Indien iemand dit wagen mocht, dan zeker zulk een helder stylist als Max Müller. Maar wel moet ik zeggen, dat de uitkomst mij niet bevredigd heeft. Een bepaling van hetgeen godsdienst is, wil de spreker niet geven. Hij vermeldt de definities van Kant en Fichte, om beide aanstonds te verwerpen, die van Schleiermacher en Hegel, Comte en Feuerbach, zonder ze te beoordeelen of te bestrijden, maar alleen om aan te toonen, dat het onmogelijk is een bepaling van godsdienst te geven, die algemeen wordt aangenomen.

Hoe zou men het ook kunnen doen? vraagt hij. De godsdienst is nog midden in zijn historische ontwikkeling. Waaruit volgt, dat het wel steeds onmogelijk zal blijven, zoolang er nog godsdienst is. Alsof wij niet nu reeds uit waarneming van die historische ontwikkeling en uit vergelijking der gods-

dienstvormen en godsdienstige verschijnselen konden opmaken, wat het blijvende in al dat wisselende en zich steeds herscheppende is!

Intusschen, geheel zonder definitie laat de schrijver ons niet. Hij herinnert die welke hij reeds in zijn Voorlezingen over de wetenschap van den godsdienst heeft gegeven, doch die hij nu niet meer ongewijzigd zou willen staande houden. De godsdienst wordt nu een *subjective faculty for the apprehension of the infinite*, waarbij met *faculty* bedoeld wordt een *potential energy*, een *nogniet* (*not-yet*), en met *apprehension of the infinite* het geloof.

Waaruit komt nu dit geloof, dit grijpen van het oneindige voort? Daartoe is, volgens M., noch een bovennatuurlijke openbaring, noch een afzonderlijk vermogen van den menschelijken geest noodig. In dien zin heeft hij niet van een *faculty* gesproken. Aan zinnelijke waarneming en redelijk denken heeft de mensch ook hier genoeg. Want ten onrechte beweert men dat door de zinnen alleen eindige dingen worden waargenomen. Wij nemen met onze zinnen ook het oneindige waar, want wij zien het begin daarvan waar ons gezichtsvermogen niet verder doordringt. „Man sees, he sees to a certain point; and there his eyesight breaks down. But exactly where his sight breaks down, there presses upon him, whether he likes it or not, the perception of the unlimited or the infinite.” Nu mag men zeggen, gaat hij voort, dat dit geen *perceptie* is in den gewonen zin. Het is zoo, maar ook geen bloot redeneeren. Als wij 't oneindige waarnemen, rekenen noch meten, vergelijken noch noemen wij. „Wij weten niet wat het is, maar wij weten dat het is, en wij weten het, omdat wij het werkelijk gevoelen en er mee in aanraking worden gebracht.” Of, vindt men het woord *perception* hier te sterk, de spreker wil het laten varen, en, zooals het later heet, spreken van „een gevoel of voorgevoel van het oneindige, dat met iedere waarneming van het eindige noodwendig gepaard gaat.” En dit „onbetwistbaar gevoel van het oneindige” is „the first prehistoric impulse to all religion.”

Ik zal deze, in mijn oog minst genomen verrassende, redeneering niet bestrijden. Er zou een uitvoerige verhandeling toe noodig zijn. Alleen vraag ik: is zoo nu de oorsprong van

den godsdienst verklaard? Toegegeven dat wij zulk een waarneming of gevoel van het oneindige moeten aannemen. Kan daaruit dan iets anders verklaard worden dan het ontstaan eener godsdienstleer? En is de godsdienst voortgekomen uit een leer? De leer is de reflectie, die wel noodzakelijk volgt, maar, juist omdat zij reflectie is, alleen volgen kan.

Was het alleen de vraag: hoe komt de mensch er toe zich het oneindige te denken en daarover te philosopheeren? het antwoord zou kunnen luiden (althans zoo dit te bewijzen is): omdat hij het waarneemt of althans uit het door hem waargenomene afleiden moet. Maar de vraag naar den oorsprong van den godsdienst omvat vrij wat meer, omdat de godsdienst meer is dan een philosophie. Het is een gemeenplaats geworden, doch die men telkens vergeet: dat de godsdienst den geheelen mensch omvat als gevoelend, willend en denkend wezen. En de vraag: waaruit ontstaat de godsdienst? — omvat ook deze vragen: hoe komt de mensch er toe, voor — laten wij met Müller zeggen — het oneindige iets te gevoelen, 't zij vrees of liefde, 't zij huivering of vertrouwen, dat te bezweren of te dienen, en zich daarvan een voorstelling te maken naar zijn eigen beeld? Op die vragen geeft de potentiëele energie tot het grijpen van het oneindige, die M. hem toekent, geen antwoord.

Om ze te beantwoorden moet eerst worden uitgemaakt wat de mensch wil, als hij zich met hoogere machten in betrekking stelt, en dan gezocht worden niet in eenig vermogen van zijn geest dat hem in staat stelt het onzienlijke te zien, maar in hetgeen zijn wezen als mensch uitmaakt, in zijn gemoedsleven, waar zeker, zoover het psychologisch onderzoek reikt, de diepste bron is te vinden.

Het is wel gemakkelijk, aan een voor wijsgeerig denken weinig ontvankelijk publiek, door de opsomming van eenige tegenstrijdige bepalingen van godsdienst, den indruk te geven, alsof „each definition of religion, as soon as it is started, seems at once to provoke another which meets it by a flat denial." Maar brengt men zoo de menigte niet in den waan, alsof de wijsbegeerte niet anders dan een gedachtenspel is, en de Fichtes en Hegels, de Schleiermachers en Feuerbachs louter sofisten waren? In de meeste dier bepalingen ligt toch een kiem van waarheid. Staan zij soms lijnrecht tegenover elkander,

inderdaad sluiten zij elkander niet uit. Waren de groote wijsgeeren uit de eerste helft dezer eeuw eenzijdig, dat lag deels aan hun gebrekkige speculatieve methode, deels aan de beperkte historische bouwstoffen, waarover zij te beschikken hadden. Doch daarom is niet alles wat zij gaven onbruikbaar. Dikwijls zullen wij, door te vereenigen wat bij hen tegenover elkander staat, door bijvoorbeeld de „afhankelijkheid” van Schleiermacher met de „vrijheid” van Hegel te verbinden, de waarheid al zeer nabij komen. Had Prof. Müller, in plaats van 't geen de bespiegelende wijsgeeren ons gaven als mislukte pogingen ter zijde te schuiven, getracht hun definities uit het geheel van hun stelsel te doen begrijpen en daarop, naar een betere methode dan de hunne en met rijker geschiedkennis, voortgebouwd, ik ben zeker dat wij van hem een grondiger en bevredigender verklaring van den oorsprong van den godsdienst ontvangen hadden, dan die ons nu wordt aangeboden.

De tweede voorlezing handelt over de vraag: „Is het Fetisisme een primitieve godsdienstvorm?” een vraag die, zooals van Max Müller te verwachten was, ontkennend wordt beantwoord. Ik zou er even ontkennend op antwoorden, en ik geloof dat thans geen enkel beoefenaar der godsdienstwetenschap geneigd zou zijn op zulk een vraag een bevestigend antwoord te geven. Want vooreerst is Fetisisme geen godsdienstvorm, maar het onderdeel eener zeer primitieve wijsbegeerte of wereldbeschouwing, waardoor op zeker standpunt van ontwikkeling alles, het bijzonder zoowel als het geheele huiselijk en maatschappelijk, en dus ook het godsdienstig leven der menschen beheerscht wordt. Ten andere is Fetisisme, te weten de voorstelling dat de vrij rondwarende geesten allerlei lichamen kunnen aannemen, slechts de éene zijde van die Animistische denkwijs, waarvan het Spiritisme, het geloof in zich vrij bewegende geesten, de andere en wel de voornaamste is.

Nu beweert niemand onzer, dat de godsdienst uit deze beschouwing zijn oorsprong nam; slechts dit meenen wij, dat die kinderlijke beschouwing den oudsten godsdienstvorm bepaald heeft. Heeft Müller die meening weerlegd? Zoo weinig dat ik voor mij gaarne zijn geheele redeneering in de 2e Lecture zou willen onderschrijven. Geen der wijsgeerige en historische argumenten waarmee wij herhaaldelijk getracht hebben dit ons

gevoelen te verdedigen [1]), wordt door hem zelfs aangeroerd. Wat hij bestrijdt is hetgeen ik ergens in een Engelsch tijdschrift, ik meen *The Athenaeum*, een *stale theory of Fetishism* genoemd zag, de theorie van De Brosses en zijn volgers.

Van een strijder, of laat mij liever zeggen, een veldheer als deze geleerde hadden wij een andere, kloeker tactiek verwacht. Wij, voorstanders der ontwikkelingshypothese, die meenen dat de oudste godsdienstvorm een Animistische was, hebben ons een vesting gebouwd van argumenten, die zoo wij hopen aan de eischen van onzen historisch-critischen tijd beantwoorden, en achter deze wallen, die wij voortdurend trachten te versterken, wachten wij den aanval af. Een machtig bestrijder nadert. Zullen onze forten en reduiten tegen zijn scherp geschut bestand zijn? Hij geeft zich niet eens de moeite daarvan de proef te nemen, en bespaart ons de moeite ons te verdedigen. Hij richt den aanval op een oud, slecht onderhouden Coehoornsch vestinkje, met een handvol invaliden bemand. Geen wonder, dat hij het heeft platgeschoten en ontmanteld. Maar zoolang een veldheer tegen de vesting, waarin de hoofdmacht zijns vijands zich verschanst heeft, nog geen schot heeft gelost, mag hij zich de overwinning niet toeschrijven.

Een andere vraag, die met het onderwerp der tweede lezing samenhangt, doch niet samenvalt, is deze: Vinden wij den oudsten godsdienstvorm het best weder in de godsdiensten der zoogenaamde natuurvolken? Zij wordt door Max Müller en vele anderen met hem ontkennend beantwoord. Het is hier de plaats niet, dit vraagstuk opzettelijk te behandelen. Alleen doe ik opmerken, dat ook degenen die de studie van de godsdiensten der Wilden voor de kennis van den oudsten godsdienstvorm belangrijker achten dan die van beschaafde of, gelijk Müller ze noemt, letterkundige natiën, volstrekt niet meenen, dat de hedendaagsche natuurgodsdiensten ons van dien primitieven een duidelijk en volledig beeld zouden leveren. Ook naar ons oordeel zijn zij deels ontwikkeld, deels verbasterd en verminkt. Bouwvallen zijn zij, niets meer. Maar zij

---

1) Ik heb ze kortelijk bijeengevoegd in mijn *Geschiedenis van den godsdienst*, blz. 10 en 11. *Outlines*, p. 8 sq. Vgl. voorts de geschriften aangehaald *Geschied.* blz. 3 vg. (*Outl.* p. 3) en *passim*.

zijn de overblijfsels van ouder, oorspronkelijker gebouwen, dan de beschaafde godsdiensten; daarom kunnen zij ons van hetgeen in den vóor-historischen tijd bestond een beter begrip geven dan deze. Wat trachten wij te betoogen? Zeggen wij: Hier zijn de godsdiensten der Nigritiërs, der Polynesiërs, der Australiërs; zoo zijn de godsdiensten van alle, ook later beschaafde stammen en volken over de geheele wereld eenmaal geweest? Geenszins. Wij trachten de godsdiensten der Wilden te begrijpen; de gebruiken en handelingen die bij hen zijn waargenomen te vergelijken en zoo door te dringen tot de grondgedachte die hun geheelen godsdienst, ja, hun gansche leven beheerscht. Vinden wij nu datzelfde gronddenkbeeld in de hooger ontwikkelde godsdiensten, doch niet meer als het heerschende, slechts als overblijfsel, als *survival* terug, dan trekken wij daaruit de slotsom: van dit punt zijn eens alle godsdiensten uitgegaan.

Onze bestrijders spreken steeds van verbastering, en wij zijn de laatsten om te loochenen dat zij zich menigmaal vertoont. Wij kunnen haar echter zielkundig verklaren, zij niet. Voor ons is verbastering een terugvallen in het oude, een herleven van hetgeen tijdelijk door iets hoogers op den achtergrond was gedrongen, doch bij de lagere klassen steeds bleef voortbestaan. De onderste lagen komen boven, zoodra de bovenste door eene of andere oorzaak verstoven zijn. Die echter beweert dat Animistische practijken alleen in tijden van verval ontstaan, zonder zich aan iets vroegers vast te knoopen, kan ze niet verklaren, of hij moet zijn toevlucht nemen tot waanzin of geestverbijstering der menschen. Bovendien moet hij rekenschap geven van het feit, dat juist de oudste beschaafde godsdiensten die wij kennen, de Egyptische, Chineesche, Akkadisch-Sumerische zich door veel meer Animisme kenmerken dan de latere, en zich, althans wat de twee eerste betreft, langzaam daarboven verheffen, om er ten slotte weer in terug te vallen. Was het Oud-Akkadische, het primitief Egyptische ook alreeds verbastering van iets hoogers?

In de overige voorlezingen beweegt zich de redenaar op een hem welbekend gebied. Ontvangen wij hier in anderen vorm veel wat hij reeds vroeger uitsprak, ook nieuwe gezichtspunten worden geopend en treffende opmerkingen gemaakt. Na een

vluchtig overzicht van de Indische letterkunde, voorzoover zij kan bijdragen tot oplossing van het vraagstuk naar den oorsprong van den godsdienst, en waarin de bekende indeeling dier letterkunde in een Chhandas-, Mantra-, Brāhma*n*a- en Sūtra-periode, in spijt van alles wat er tegen gezegd is, nog steeds wordt gehandhaafd, spreekt hij eerst: over de vereering van tastbare, half-tastbare en ontastbare voorwerpen, dan over de denkbeelden van oneindigheid en wet, voorts over Henotheïsme, Polytheïsme, Monotheïsme en Atheïsme, eindelijk over wijsbegeerte en godsdienst, alles opgehelderd door voorbeelden uit het godsdienstig denken der Hindū's.

Ik wil nu niet vragen, of de Indische godsdienst kan dienen tot opheldering van het vraagstuk naar den oorsprong en de ontwikkeling van den godsdienst, al is het natuurlijk dat de keus van Max Müller viel op dezen, waarin hij beter dan in eenigen anderen tehuis is. Mij komt zelfs de Vedische godsdienst, en in 't bijzonder de *R*igveda niet zoo primitief voor, als men gewoonlijk meent. De Zwarte Yajurveda moge veel later verzameld zijn, de Atharvaveda slechts met groote moeite een plaats onder de heilige schriften der Openbaring verkregen hebben, beide zijn in menig opzicht antieker dan de *R*ik. Maar een uitvoerig betoog zou noodig zijn., om deze afwijking van het algemeen aangenomen gevoelen te staven, en dat ware hier zeker misplaatst. Ondanks dit bezwaar begroet ik Müller's uiteenzetting als een niet te versmaden bijdrage tot de kennis der ontwikkeling, niet van den godsdienst, gelijk het heet, maar van de godsdienstige voorstellingen bij de oude Hindū's. Hier en daar kan ik, zooals van-zelf spreekt, wat de schrijver leert slechts onder voorbehoud aannemen, o. a. dat Aditi van den aanvang af „de oneindigheid" zou beteekend hebben; ik houd haar, met Kern [1]), althans in den oud-Arischen tijd voor „de schemering." Met de verdeeling der aangebeden voorwerpen in tastbare, half-tastbare en ontastbare, althans wanneer dit een ontwikkelingstrap moet voorstellen, heb ik ook geen vollen vrede; want zelfs op het laagste standpunt vereert men geesten of zielen, die wel naar de voorstelling van den natuur-

1) Bṛhat Sañhitâ of Varâha-Mihira, p. 41, noot.

mensch niet onstoffelijk, doch in elk geval ontastbaar zijn. Intusschen is deze lezing een der schoonste en leerrijkste van de reeks.

Maar liever dan steeds meer bezwaren en reserves te maken, wijs ik op de vele, belangrijke linguistische bijzonderheden, overal tusschen de redeneering gestrooid; op de thans ondubbelzinnige, besliste verwerping van een primitief Monotheïsme; op de nu zeer duidelijke verklaring van hetgeen Müller met Henotheïsme bedoelt, namelijk hetzelfde wat wij ongeordend Polytheïsme zouden heeten; op de juiste onderscheiding tusschen „honest" en „vulgar Atheism," en menige andere bladzijde, die met genoegen en vrucht zal worden gelezen.

Vooral wanneer wij in aanmerking nemen, waar deze *Lectures* uitgesproken, en voor wie ze in de eerste plaats bestemd zijn, dan verheugen we ons dat zij met zoo groote belangstelling zijn aangehoord.

Het is zoo, onder die hoorders zullen er zeker niet weinigen zijn geweest, die zich juist voelden aangetrokken door hetgeen in Müller's beschouwingen nog behoudend is, en van zijn critiek niet gediend zijn. Een merkwaardig staaltje daarvan levert het *St. James's Magazine*, n⁰. CCIII, mij door vriendelijke hand toegezonden. Daar levert Mr. Cockburn Muir een beoordeeling van de Hibbert Lectures, verheft wat in ons oog de zwakheden van Müller's redeneering zijn hemelhoog en berispt hem waar hij de vrijheid neemt van de conservatieve beschouwingen af te wijken. Maar bij anderen onder de velen die hem hoorden zal zijn woord zeker wel ingang hebben gevonden. En wij kunnen ons slechts verheugen, dat een liberale en onbevooroordeelde beschouwing van den godsdienst in zijn ontwikkeling, zij moge dan van de onze in menig opzicht afwijken, juist in Engeland, waar kerkelijke bekrompenheid onder de beschaafden nog zooveel sterker is dan bij ons, zoo welsprekend verdedigd werd.

C. P. Tiele.

HET ROMEINSCH BURGERRECHT VAN PAULUS.

III.

(*Vervolg van bladzijde* 267.)

Na het apologetisch karakter van de Handelingen geconstateerd te hebben, moeten wij nog vragen, welke plaats het boek onder de oud-christelijke apologieën bekleedt, of op hoedanig een verhouding tusschen het Christendom en de heidenwereld het ons wijst. Het antwoord op deze vraag zal eenige nadere inlichtingen aangaande den tijd van zijn ontstaan in zich sluiten.

Ook indien wij van elders niets wisten aangaande de houding, die het Heidendom in den loop der tijden ten opzichte van het Christendom heeft aangenomen, zouden onze Nieuw-testamentische geschriften ons reeds een goed eind op de hoogte brengen. Men zie er slechts de bijbelboeken op aan, wat zij getuigen van het lot der schrijvers of van hunne lotgenooten, en men zal, zoo men de tijdsorde in aanmerking neemt, als het ware een geregelden gedachtengang ontdekken.

Paulus had het voorwaar hard genoeg te verantwoorden. Van verdrukkingen, nooden, benauwdheden, slagen, gevangenissen, beroeringen, kreeg hij overvloedig zijn deel. [1]) Ook zijn medehelpers en de christenen der gemeenten, die hij stichtte, konden getuigen, dat er bezwaren verbonden waren aan het christelijk geloof. [2]) Toch komt het niet in hem op hierover te klagen. Het is alsof hij van het onvermijdelijke van haat en vervolging voor een evangeliebode ten volle overtuigd is.

---

1) 1 Cor. 4: 9; 15: 30—32; 2 Cor. 1: 8—11; 6: 4, 5; 7: 5; 11: 23—28; Rom. 8: 35.

2) Gal. 3: 4; 2 Cor. 1: 4—7; 8: 1, 2; Rom. 12: 12.

Zijnen medechristenen raadt hij aan onder de verdrukking geduldig te zijn, in het gebed te volharden en liever dan kwaad met kwaad, vervolging met vloek te vergelden, den vijand kolen vuurs op het hoofd te stapelen, door hem te spijzigen, indien hem hongert, en te drinken te geven, indien hem dorst. [1]) Als hij zelf mogen zij roemen ook onder de verdrukkingen, wetende, dat de verdrukking volharding uitwerkt en de volharding beproefdheid en de beproefdheid hope. [2]) Indien hij geacht wordt als een schaap ter slachting, hij laat het zich welgevallen, omdat hij weet, dat het ter wille der behoudenis is. [3]) Ook weet hij, wat hem zelven betreft, dat zijn inwendige mensch vernieuwd wordt van dag tot dag, zelfs als de uitwendige mensch wordt verdorven. Wat zeide daarenboven het tijdelijke in vergelijking met het eeuwige? Het stond voor hem vast, dat zijn lichte en kortstondige verdrukking op de meest uitnemende wijze een eeuwig gewicht van heerlijkheid voor hem werkte. [4]) Zoo weinig kon hij in de geeselingen, die men hem toediende, of in de gevangenschap, waartoe men hem veroordeelde, een onrecht zien, hem aangedaan, dat hij met de meeste beslistheid, 't zij dan aan de Romeinen of aan de Ephesiërs [5]), schreef: „alle ziel zij aan de hoogste machten onderdanig. De overheid is Gods dienares. Zij draagt het zwaard niet te vergeefs [6]).''

Aan Paulus [7]) sluit zich de schrijver van den brief aan de Hebraeën op merkwaardige wijze aan. Zijne lezers hadden, nadat zij verlicht geworden waren, nog wel niet ten bloede toe gestreden, gelijk de vromen der oude bedeeling, die als een wolke van getuigen hen omringden [8]), maar toch reeds een zwaren kampstrijd des lijdens doorgestaan. Door smaad en druk waren zij of zelve een schouwspel geworden, of hadden

1) Rom 12: 12, 14, 17—21; 1 Cor. 4: 12, 13. 2) Rom. 5: 3, 4.
3) Rom. 8: 36; 1 Cor. 4: 10—13. 4) 2 Cor. 4: 16—18; 1 Cor. 15: 19.
5) Zie Straatman in het *Theol. Tijdschr.* 1868, bl. 24—57. 6) Rom. 13: 1—7.
7) Hilgenfeld neemt de brieven aan de Philippensen, aan Philemon en den eersten aan de Thessalonicensen onder de echte brieven van Paulus op. Hij staat in dezen niet alleen en heeft daarenboven als criticus te veel gezag, dan dat ik zonder nadere verklaring voor of tegen zijn opvatting partij zou mogen kiezen. Over dit drietal acht ik het dus raadzaam te zwijgen, te meer, daar de stof, die zij mij voor mijn overzicht bieden, niet van overwegend belang is. Straatman's *Gemeente van Rome* kwam mij eerst onder de oogen, nadat deze verhandeling ter perse was. 8) Hebr. 12: 4.

zij het moeten beleven dat anderen het werden. [1]) Dit kon of mocht evenwel hunne vreugde niet storen. „Dien de Heer liefheeft, tuchtigt hij en hij geeselt iederen zoon, dien hij aanneemt." Een tijdelijke droefheid levert een vrucht van gerechtigheid op, die vrede aanbrengt. [2]) Welke droefheid kon de roof der aardsche goederen baren aan lieden, die wisten, dat zij voor zich een beter en blijvend goed hadden? In degenen, die zich terugtrokken, had de Heer geen behagen, maar die volhardden in het geloof, zouden het leven verwerven. [3]) Had niet ook Christus geleden buiten de poort en mochten dan niet ook zijn volgelingen tot hem uitgaan, buiten de legerplaats, zijnen smaad dragende, terwijl zij zochten naar de toekomende stad? [4])

Groote blijmoedigheid en kalme lijdensmoed spreken uit deze woorden. Blijkbaar had het lijden der christenen nog niet zulk een omvang verkregen, of zij konden zich met de vooruitzichten, waarvan hunne christelijke hope getuigde, nog gemakkelijk troosten.

Gansch anders werd het evenwel, nadat „het groote Babel" dronken geworden was van het bloed der heiligen en van het bloed der getuigen van Jezus [5]), nadat zoovele heiligen en profeten waren geslacht. Toen legde de schrijver van het Openbaringsboek de zielen dergenen, die gedood waren „om het woord Gods en om de getuigenis, die zij hadden," de vraag in den mond: „hoe lang, o Heer! o heilige en waarachtige! oordeelt en wreekt gij ons bloed niet aan de bewoners der aarde?" Toen hoorde hij den engel der in bloed veranderde wateren uitroepen: „gij Heilige, die zijt, en die waart, rechtvaardig zijt gij, dat gij dit oordeel geveld hebt; want het bloed van heiligen en profeten hebben zij vergoten en bloed hebt gij hun te drinken gegeven; zij zijn het waardig!" en hoorde hij het altaar instemmen met dezen vreugdekreet, terwijl het jubelde: „ja, Heere God! almachtige! uwe oordeelen zijn waarachtig en rechtvaardig." Toen liet hij de engelen in den hemel den ondergang van Rome bezingen met de woorden: „de zaligheid en de heerlijkheid en de kracht is onzes

1) Hebr. 10: 32, 33; 13: 3. 2) Hebr. 12: 5—15. 3) Hebr. 10: 34—39.
4) Hebr. 13: 11—16. 5) Openb. 17: 6; 18: 24.

Gods: want Zijne oordeelen zijn rechtvaardig.... omdat Hij van hare hand het bloed Zijner dienstknechten geëischt en het gewroken heeft [1]." Het kwaad had te groote afmetingen verkregen of althans zich te krachtig geopenbaard. [2]) De gedachte aan inwendige levensvernieuwing en aan toekomende heerlijkheid was tot troost voor de lijders niet voldoende meer. Ook aan de hoop op wedervergelding gaven zij ruimschoots plaats. De gemoedelijke Jacobus zelfs, die zijn brief begon met de woorden: „acht het enkel vreugde, mijne broeders! wanneer gij in velerlei verzoeking vervalt [3];" die liefde tot den naaste vervulling noemde van de koninklijke wet [4], kon niet nalaten den rijken, die de christenen overheerschten, hen voor rechtbanken trokken en den christennaam lasterden [5], toe te voegen: „weent en weeklaagt over uwe ellenden, die staan te komen! de roest uwer schatten zal uw vleesch verteren als vuur!" en intusschen de lijdenden te troosten met de verzekering: „de rechter staat voor de deur [6]!"

Sinds waren de christenen met de gedachte aan druk en vervolging zoo vertrouwd, dat zij geen letter bijna meer te boek stelden, of zij voelden zich gedrongen er over te spreken.

Hoe rijk zijn niet de evangeliën aan toespelingen op den strijd, dien de volgelingen van Jezus te strijden hadden. De golven, waardoor het schip geteisterd wordt, terwijl Jezus op den berg vertoeft [7]; de vervolging om des woords wille, die oorzaak wordt, dat het welig opgeschoten zaad verdort [8]; de hitte des daags, die de arbeiders in den wijngaard te verduren hebben [9]; de drinkbeker, die den Zebedeüs-zonen zal worden voorgezet [10]; de zwaarden, waarmede de apostelen zich wapenen moeten [11]; deze en andere toespelingen laten aan duidelijkheid niet te wenschen over. Hoe dikwijls worden ook de verzekeringen herhaald, dat de jongeren, uitgezonden als schapen tusschen de wolven, gevoerd zullen worden voor stadhouders en koningen,

---

1) Openb. 6: 9—11; 16: 4—7; 19: 1, 2.

2) Over Antipas, den martelaar van Pergamum, Openb. 2: 13, en over het plaatselijk karakter van Nero's vervolging zie men de verhandeling van F. Görres, in Hilgenfeld's *Zeitsch. f. Wissensch. Theol.* 1878, II, S. 257—279.

3) Jac. 1: 2. 4) Jac. 2: 8. 5) Jac. 2: 6, 7. 6) Jac. 5: 1—11.

7) Math. 14: 24. 8) Math. 13: 21. 9) Math. 20: 12.

10) Math. 20: 22. 11) Luc. 22: 38.

en dat zij Jezus een kruis zullen na te dragen hebben [1]). Voeg daarbij de zaligspreking der vervolgden om der gerechtigheid wil [2]), de prediking der vijandsliefde [3]), de aanmaningen om te volharden tot aan het einde [4]), de beloften van een heerlijk loon [5]), en het zal u zijn, als hoordet gij in de evangeliën de echo der jammerkreten van een christenheid, die het zwaar viel getrouw te blijven aan haar christelijk geloof.

In het tweede en derde decennium der tweede eeuw, den tijd, waarin de gnosis zich begon te ontwikkelen, werd de strijd vooral niet gemakkelijker. Lucas legde den christenen de verplichting op een zwaard te dragen [6]). Krijgsknecht van Christus was dan ook een alleszins gepaste titel voor vromen, die leefden in booze tijden [7]). Zij kregen die benaming lief. Zij maanden elkander aan om de wapenrusting Gods aan te gorden, het schild des geloofs en den helm der zaligheid, opdat zij staande mochten blijven in hunne worsteling. Hun strijd was bijna een wereldstrijd geworden. Schijnbaar traden vleesch en bloed tegen hen in het kampperk, maar inderdaad waren het de booze geesten in het luchtruim, de wereldbeheerschers der duisternis, die hen belaagden. Satan zelf vuurde den tegenstand aan. Vervolging en verdrukking in groote mate bracht hij over de christenen om hen tot afval te verleiden [8]). Slechts de gedachte aan de vergelding kon hen doen stand houden. Dat in vlammend vuur de verdrukkers een eeuwig verderf zouden vinden tot straf voor hunne ongehoorzaamheid, stond voor hen vast. De verdrukten zelve intusschen hoopten verademing te vinden ten dage, wanneer de Heer Jezus kwam om verheerlijkt te worden in al zijne heiligen. Daarom baden zij te allen tijde vurig voor elkaar [9]).

Dat in zulke tijden de gedachte aan het lijden van den Christus zijn volgelingen menigmaal bemoedigde, is licht verklaarbaar. De uitvoerigheid, waarmede in de evangeliën de lijdensgeschiedenis beschreven wordt, staat zeker ten deele met dit feit in verband. Opmerkelijk is het evenwel, dat naast

---

1) Math. 8: 20; 10: 16—39; 24: 9, 10. 2) Math. 5: 10—12.
3) Matth. 5: 44.
4) Matth. 25: 1—13; 24: 13; Luc. 11: 5—10; 18: 1—8; 21: 28.
5) Matth. 19: 27—29; 16: 24—28. 6) Luc. 22: 38. 7) Ephes. 5: 16.
8) Ephes. 6: 10—20; 2 Tim. 2: 3. 9) 2 Thess. 1: 3—12.

den lijdenden Christus, den geslagen en gescholden Heer, boven wien zijn dienaren geen voorrechten behoefden te hebben, wiens kruis zij hem moedig moesten nadragen, nu de gevangen Paulus optreedt om de christenen te bemoedigen. „Wat er aan de verdrukking van Christus nog ontbreekt, vul ik in mijn vleesch aan voor zijn lichaam, 't welk de gemeente is," heet het van den heidenapostel in den Colossensenbrief [1]). De brief aan de Ephesiërs en de tweede aan Timotheus, om van die aan de Philippensen en aan Filemon niet te spreken, heeten dan ook door den gevangen Paulus te zijn geschreven [2]). Dit is zeker niet toevallig. In die gevangenschap van den apostel naast de kruisiging van den Christus spiegelt zich het lot der christenen af en tevens strekt zij den lijdenden tot bemoediging en tot troost. Wat de Paulus van den Philippensenbrief schrijft: „ik wil nu, dat gij weet, broeders! dat mijne omstandigheden meer op bevordering van het evangelie zijn uitgeloopen, zoodat . . . . de meeste der broederen in den Heer, door mijne banden vertrouwd geworden, des te meer het woord onbevreesd durven spreken [3])," kan tot toelichting van deze stelling dienen. Evenzoo de verzekering in denzelfden brief: „u is het geschonken voor Christus, niet alleen in hem te gelooven, maar ook voor hem te lijden, daar gij denzelfden strijd hebt, dien gij in mij hebt gezien en nu ook van mij hoort [4])." In de herinnering aan den gevangen Paulus lag voor de christenen een aanmaning om te volharden ondanks hunnen druk [5]). Indien hij hun toevoegde: „indien wij met Christus gestorven zijn, zullen wij ook met hem leven; indien wij verdragen, zullen wij met hem heerschen [6])," of met een beroep op zijn eigen goeden strijd, die bijna volstreden was, zeide: „maar gij, wees wakker in alles, lijd, doe het werk van een evangelist, vervul de bediening ten volle [7])," dan moesten zulke woorden wel indruk maken en wankelmoedigen aansporen om voor zich geen beter lot te begeeren, dan dat van Paulus, hunnen meester!

1) Col. 1: 24.
2) Ephes. 3: 1; 6: 20; 2 Tim. 1: 8; 2: 9; Philip. 1: 7; Fil. 1: 1, 9.
3) Philip. 1: 12—14, verg. Hand. 4: 23—31; 5: 40—42.
4) Philip. 1: 29, 30. 5) 2 Tim. 2: 3. 6) 2 Tim. 2: 12.
7) 2 Tim. 4: 5.

Niet minder opmerkelijk is het, dat in deze zelfde pastoraalbrieven, die ons naar het midden der tweede eeuw verwijzen, van Paulus gezegd wordt, dat hij lijdt tot banden toe, als een boosdoener [1]. „Als een boosdoener." Ὡς κακοῦργος. Onrechtmatig dus, onschuldig. Is het niet, als hoorden wij hier de welbekende stem der christenheid, die protesteert tegen de mishandeling van burgers, op wier levensgedrag de overheid niets aan te merken heeft, die het vernederend acht met boosdoeners op één lijn gesteld te worden? van een christenheid, die een levendig besef heeft van haar waarde in en voor de maatschappij? Het is dezelfde christenheid, tot welke de schrijver van den eersten Petrusbrief de vermaning richt: „indien iemand als christen lijdt, schame hij het zich niet, maar verheerlijke hij God in dezen naam [2]." Het Christendom is zoozeer een macht geworden in de wereld, dat het vermeent recht van bestaan te hebben. Het is voornemens dat recht uitdrukkelijk te handhaven en niet enkel met een stille hoop op vergelding zich tevreden te stellen. Uit dit oogpunt beschouwd is vooral de eerste brief van Petrus merkwaardig. „Verwondert u niet over den vuurgloed onder u, die u tot beproeving dient, alsof u iets vreemds overkwam!" „Indien gij in den naam van Christus gesmaad wordt, zalig gij! want de geest der heerlijkheid en van God rust op u." „Niemand uwer lijde als moordenaar, of dief, of kwaaddoener, of bemoeial [3]." „Wie zal u kwaad doen, zoo gij ijveraars voor het goede geworden zijt? Maar al lijdt gij ook om der gerechtigheid wil, zalig gij!" „Zijt altijd bereid tot verantwoording aan ieder, die u rekenschap vraagt van de hope, die in u is [4])!" Zoo lezen wij. Heeft het niet allen schijn, alsof de schrijver een geslacht, dat ter nauwernood meer bereid is „zich onder de krachtige hand Gods te vernederen [5]," versterken en met het lijden verzoenen wil?

Zoo voeren ons de nieuw-testamentische boeken tot die periode

---

1) 2 Tim. 2: 9. 2) 1 Pet. 4: 16.

3) 1 Pet. 4: 15, ἀλλοτριεπίσκοπος = delator, zie Hilg. *Zeitsch. f. Wiss. Theol.* 1873, S. 29.

4) 1 Pet. 3: 8—22; 4: 12—19; zie voorts 2: 11—17, 18—25. Verg. ook Philip. 1: 7. 5) 1 Pet. 5: 6—9.

in de geschiedenis der Martyr-Kirche, waarin de christenen hun juk moede werden, waarin zij hunne kracht begonnen te gevoelen en zonnen op maatregelen om hunne burgerrechten te verdedigen. Schrijvers en lezers meenden ten leste, indien zij goed deden, aanspraak te hebben op bescherming door de wet en toonden zich bereid rekenschap van hun denken en streven af te leggen voor ieder, die er naar vroeg. Het „kleine kuddeke,” dat reden had om te vreezen [1]), is allengs tot een talrijke schare aangegroeid en wordt op zelfverdediging bedacht. De tijd der apologieën en van het hooger beroep is aangebroken.

Met deze inwendige getuigenissen zijn de uitwendige in overeenstemming.

In den jongsten tijd heeft men aan de verhouding van het Christendom tot de heidenwereld gedurende de eerste eeuwen herhaaldelijk een bijzondere aandacht gewijd. *Franz Görres*, van Dusseldorf, een onbevangen catholiek, behandelde dit onderwerp in menig artikel, waarmede hij Hilgenfeld's Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie [2]) en de Jahrbücher für Protestantische Theologie [3]) verrijkte. *Aubé* plaatste in de Comptes Rendus de l'académie des inscriptions een verhandeling „de la légalité du Christianisme dans l'Empire Romain pendant le premier siècle [4]).” *Overbeck* schreef in zijn Studiën zur Geschichte der Alten Kirche „über die Stellung der Imperatoren

1) Luc. 12: 32.

2) *Das Martyrium des Abtes Vincentius von Leon und seiner Genossen*, 1876, S 229—240, 414 f.

Kritische Untersuchungen über die Christenverfolgung des Römischen Kaisers Maximinus I des Thraciërs, 1876, S. 5?6—573.

Kaiser Alexander Severus und das Christenthum, 1877, S. 89—129.

Ueber die angebliche Christlichkeit des Kaisers Licinius, 1877, S. 215—242.

Aurelianus schon als Statthalter Christenverfolger, 1877, S. 529—534.

Beiträge zur älteren Kirchengeschichte, 1878, S. 25—35.

Kritische Erörterungen über den Apocalyptischen Martyrer Antipas von Pergamum, 1878, S. 257—278.

3) *Die Toleranzedicte des Kaizers Gallienus und ihre staatsrechtliche Geltung unter Aurelian*, 1877, S. 606—630.

Das Christenthum und der Römische Staat zur Zeit des Kaisers Septimius Severus, 1878, S. 273—327.

Zie ook van denzelfden schrijver: *Kritische Untersuchungen über die Licinianische Christenverfolgung. Ein Beitrag zur Kritik der Märtyrer-acten*. Jena 1875.

4) Paris, 1866, I, II. Het is mij niet gelukt deze verhandeling onder de oogen te krijgen. Volledigheidshalve heb ik haar vermeld.

des 2ten Jahrhunderts zum Christenthum [1])." *Theodor Keim* behandelde in zijn Geschichtliche Untersuchungen „Fragmente aus der Römischen Verfolgung [2])." *Renan* in zijn Apôtres [3]) en de Marburger Hoogleeraar *G. Heinrici* in zijn interessante verhandelingen: „die Christengemeinde Korinths und die religiösen Genossenschaften der Griechen" en „zur Geschichte der Anfänge Paulinischer Gemeinden [4])" maakten ruimschoots gebruik van het materieel, dat *Mommsen*, *de Rossi*, *Lüders*, *Foucart* en anderen voor de kennis van de godsdienstige genootschappen bij de ouden verzameld hadden. De resultaten van al deze mannen stellen ons in staat van de uitwendige lotgevallen der christenheid, in de eerste eeuwen van haar bestaan, een beeld te ontwerpen, beantwoordende aan de hoogte der hedendaagsche wetenschap.

De oude wereld was rijk aan corporaties van allerlei aard, die uit de behoefte aan gezelligheid of aan samenwerking voortvloeiden en ter wille van maatschappelijke of godsdienstige oogmerken werden gevormd. Tot zekere hoogte gunde de overheid aan de zoodanigen een vrije beweging. „Permittitur tenuioribus stipem menstruam conferre." „Religionis causa coïre non prohibetur." Aldus schreef Marcianus, een rechtsgeleerde uit den tijd van Caracalla [5]). Deze vrijgevigheid gold intusschen de „tenuiores," de vertegenwoordigers der lagere klassen der maatschappij. Doch ook voor meer invloedrijke lieden werd het recht van vereeniging erkend. Daarenboven werd aan elke corporatie, die zulks begeerde, rechtspersoonlijkheid toegekend. Slechts hield de Staat een wakend oog. „Dum ne quid ex publica lege corrumpant." „Ne sub praetextu hujusmodi illicitum collegium coëat." „Dum tamen per hoc non fiat contra senatus-consultum, quo illicita collegia arceutur." Voor dergelijke reserves had de wetgever gezorgd [6]). Zij verhinderden evenwel niet, dat de laatste eeuwen vóór onze jaartelling het tooneel geweest zijn van „een mouvement presque aussi varié que

---

1) Schloss-Chemnitz, 1875, I, S. 93—157.
2) Aus dem Urchristenthum, Zürich, 1878, S. 171—203.
3) Ch. 18. *Législation Religieuse de ce temps.*
4) Hilgenf. *Zeitschr. f. Wissensch. Theol.*, 1876, S. 465—526; 1877, S. 89—130.
5) Digest. XLVII, tit. 22, fr. 1. 6) Digest. XLVII, tit. 22, fr. 1, 4.

celui qui produisit au moyen-âge tant d'ordres religieux et de subdivisions de ces ordres [1]."

Dat onder deze bonte menigte de eerste onaanzienlijke christengemeenten als verloren gingen, althans volkomen vrijheid van beweging hadden, laat zich denken. Uit de brieven van Paulus blijkt dan ook niet, dat zijne bekeerlingen in hunne samenkomsten of in de inrichting hunner genootschappen door de overheid belemmerd werden. De publica lex bleef immers bij hun streven ongedeerd. Welke reden kon de Staat dan hebben om de samenkomsten van handwerkslieden en slaven tot onderlinge stichting aan te zien met een bedenkelijk oog? Slechts toen grootere verbreiding, nauwer aaneensluiting en toetreding van meer-beteekenend personeel aan de nieuwe collegia het karakter van onaanzienlijkheid begonnen te ontnemen, was er reden om onderzoek te doen naar de wettigheid van hun bestaan. Tot zoolang hing hun lot van plaatselijke en tijdelijke omstandigheden, of hoogstens van de meerdere of mindere vrees van keizers voor de vrije beweging hunner onderdanen af.

Dat de meeste keizers de collegia, zoo dikwerf de aanleiding tot of het tooneel van bedenkelijke conspiratiën [2]), met achterdochtige blikken gadesloegen en weinig vriendschappelijk bejegenden, wordt ons herhaaldelijk verzekerd. Van Caesar zegt Suetonius: „cuncta collegia, praeter antiquitus constituta, distraxit [3])." Evenzoo van Augustus: „collegia, praeter antiqua et legitima, dissolvit [4])." Van Claudius verhaalt Dio Cassius τάς τε ἑταιρείας ἐπαναχθείσας ὑπὸ τοῦ Γαΐου διέλυσε. Zelfs zou hij de herbergen en restauratiën als plaatsen van samenkomst gesloten hebben [5]). Trajanus verbood te Nicomedië een college handwerkslieden tot een brandweer te vormen, omdat hij zich herinnerde, „provinciam istam et praecipue eas civitates ab ejusmodi factionibus esse vexatas," en omdat vereenigingen, om welke reden en onder welken naam ook gevormd, „hetaeriae quamvis breves" zouden worden [6]). Den Amiseners, die nu eenmaal een zekere vrijheid genoten, kon hij niet beletten „eranos habere," te minder, wanneer deze niet „ad turbas et

1) Renan, *Les Apôtres*, p. 353.

2) Sueton. *Octav.* 32, „plurimae factiones, titulo collegii novi, ad nullius non facinoris societatem coïbant."

3) Sueton. *J. Caes.* 42.

4) Sueton. *C. Octav.* 32.

5) LX, 6: 6, 7.

6) Plin. *Ep.* X: 42, 43.

illicitos coetus," maar „ad sustinendam tenuiorum inopiam" moesten dienen. Deze uitzondering belette hem evenwel niet voor het overige getrouw te blijven aan zijn stelregel: „in caeteris civitatibus, quae nostro jure obstrictae sunt, res hujusmodi prohibenda est [1])."

Indien zoo de keizers voortdurend zich gedwongen zagen, de vrije openbaring van het gemeenschapsleven te beperken, dan ligt de onderstelling voor de hand, dat ook de christengemeenten bij die worsteling tusschen gezag en vrijheid soms in de knel geraakten. Toch heeft het geruimen tijd geduurd eer zij bij algemeenen maatregel van hooger hand in den ban gedaan werden. De verzekering van Suetonius, dat Claudius de Joden „impulsore Chresto assidue tumultuantes" uit Rome verdreven zou hebben, is te duister en met andere berichten te zeer in strijd, dan dat men er het spoor van een christenvervolging in herkennen zou [2]). Dat Nero uit eigenbelang de lieden, „quos vulgus christianos appellabat," als schuldig aan den brand te Rome, liet mishandelen [3]), mag een bijdrage leveren tot de kennis van het oordeel, in die dagen te Rome over de christenen geveld, het karakter van een vervolging droeg het niet. In elk geval beperkte die vervolging zich tot Rome [4]). Evenzoo wat later Domitianus tegen de christenen ondernam. Als Dio Cassius, of liever Xiphilinus, die hem excerpeerde, zegt: *καὶ ἄλλοι ἐς τὰ τῶν Ἰουδαίων ἔθη ἐξοκέλλοντες πολλοὶ κατεδικάσθησαν*, dan zou dit bericht zelfs aan christenvervolging niet doen denken, wanneer niet in hetzelfde verband van den Flavius Clemens en de Flavia Domitilla der

---

1) Plin. *Ep.* X: 93, 94; cf. 97: 7.

2) Sueton. *Claudius* 25 verg. *Dio Cassius* LX, 6: 6 (*τούς τε Ἰουδαίους πλεονάσαντας αὖθις, ὥστε χαλεπῶς ἂν ἄνευ ταραχῆς ὑπὸ τοῦ ὄχλου σφῶν τῆς πόλεως εἰρχθῆναι, οὐκ ἐξήλασε μὲν, τῷ δὲ δὴ πατρίῳ βίῳ χρωμένους ἐκέλευσε μὴ συναθροίζεσθαι*), Tacit. *Ann.* XII, 52 (Claudius' afkeuring van het Senaatsbesluit „de mathematicis Italia pellendis") en Flav. Jos. *Antiq.* XIX: 4. (Claudius' edict ten gunste van de Joden). Hand. 18: 2 komt met de voorstelling van Suetonius overeen. Vergelijk ook Tacit. *Ann.* II, 85; Sueton. *Tiberius.* 36 en Flav. Jos. *Antiq.* XVIII, 5 (verdrijving van Joden door Tiberius).

3) Tacit *Annal.* XV, 44; Sueton. Nero, 16. Verg. Keim's polemiek tegen H. Schiller en A. Hausrath, a. w. S. 171, *das Neronische Verbrechen und der Christennamen.*

4) Tertull. *Scorpiace* 15. „Orientem fidem Romae primum Nero cruentavit." Zie ook de boven bl. 313 aangehaalde verhandeling van Görres.

christelijke sage sprake was [1]), en wanneer niet Tertullianus en Eusebius den wreeden keizer aanmerkten als den man, die Nero's onvriendelijk werk voortzette [2]). In elk geval is het opmerkelijk, dat dezelfde Domitianus ook met de Joden in onmin geraakte wegens het heffen van een drukkende belasting, waarmede ook zij bezwaard werden, die „improfessi judaicam intra urbem viverent vitam," of die „dissimulata origine imposita genti tributa non pependissent [3])," en dat zijn christenvervolging zelve met vrees voor politieke beroeringen onder de Joden schijnt te hebben samengehangen, nademaal zij, volgens Hegesippus, oogenblikkelijk gestaakt werd, toen het den keizer door onderzoek gebleken was, hoezeer het den bloedverwanten van den gewaanden Christus aan vorstelijk aanzien ontbrak [4]). Deze feiten maken althans het bijzonder anti-christelijk karakter van den dusgenaamden διωγμός verdacht. Zoo weinig was het nog in het begin der tweede eeuw tot een openbaren strijd tusschen het Romeinsche rijk en de christenheid gekomen, dat Tacitus in zijn beschrijving van Nero's vervolging spreken kon van lieden, „quos vulgus christianos appellabat," en van een „exitiabilis superstitio," die, schoon reeds eenmaal in de dagen van Tiberius onderdrukt, „rursus erumpebat," als gold het een curiositeit uit vroeger dagen. Zelfs geeft hij er min of meer zijn verwondering over te kennen, dat het „malum" niet enkel „per Judaeam," waar het zijn oorsprong nam, maar zelfs te Rome zich openbaarde, en meent hij dit verschijnsel opzettelijk te moeten verklaren met een beroep op het feit, dat in de wereldstad „cuncta undique atrocia aut pudenda confluunt celebranturque [5])." Evenzoo vergunden de tijdsomstandigheden Suetonius nog de „christiani," waarvan hij melding maakt, voor zijn lezers nader te qualificeeren als een „genus hominum superstitionis novae ac malificae [6])." In hoever en hoe langen

1) *Dio Cass.* LXVII, 4: 2.

2) Tertull. *Apologet.* 5 „temptaverat et Domitianus (in hanc sectam ferocire), portio Neronis de crudelitate, sed qua et homo facile coeptum repressit, restitutis etiam quos relegavarat."

Euseb. *H. E.* III, 17, τελευτῶν τῆς Νέρωνος θεοεχθρίας τε καὶ θεομαχίας διάδοχον ἑαυτὸν κατεστήσατο. δεύτερος δῆτα τὸν καθ' ἡμῶν ἀνεκίνει διωγμόν. Verg. ook III, 20: 5. 3) Sueton. *Domitian.* 12.

4) Eus. *H. E.* III, 20, ἐφοβεῖτο γὰρ τὴν παρουσίαν τοῦ χριστοῦ ὡς καὶ Ἡρώδης.

5) *Annal.* XV, 44. 6) *Nero*, 16.

tijd de christenen met de joden vereenzelvigd en daardoor hunne lotgenooten geworden zijn, 't zij dan met hen getroffen door de „fisci judaïci calumnia" of met hen beschuldigd van „odium generis humani," is moeilijk in bijzonderheden aan te wijzen. Evenmin is het uit te maken, in hoever in de verschillende provinciën, ver van Rome en het keizerlijk toezicht, het recht van vereeniging ook voor religieuse doeleinden werd gehuldigd of beperkt. Ook is er niemand, die ons zegt, in hoever een stadhouder, geroepen om toetezien „ut paceta atque quieta provincia sit," of met de taak belast „malis hominibus provinciam purgare," in het zwerven der apostelen of in de geschillen tusschen judaïsten en paulinisten soms aanleiding vond om handelend tegen de christenen op te treden. Er zijn verklaringen te over aan de hand te doen voor de klachten over druk en vervolging, die blijkens hunne geschriften door de christenen der eerste eeuw zijn aangeheven. De toon, waarmede de schrijver van het Openbaringsboek in zijn „Gegenmanifest" [1]) van Azië uit de christenvervolging van Nero te Rome beantwoordde, bewijst daarenboven, dat in de nieuwe broederschap naar het paulinische woord alle leden de pijn van een enkel lid medegevoelden. Het lijden der christenen schijnt al spoedig een solidair karakter gekregen en mitsdien tot gemeenschappelijke klachten aanleiding gegeven te hebben. Toch is het onweersprekelijk, dat een godsdienst, wiens belijders een Tacitus en een Suetonius nog met een naïeve hooghartigheid konden en ter wille van hunne lezers meenden te moeten qualificeeren op de wijze, die wij hebben leeren kennen, nog een ondergeschikte plaats moet bekleed hebben in de Romeinsche wereld en door de hooge overheid slechts geringe aandacht kan zijn waardig gekeurd.

Langzamerhand begon evenwel de staat van zaken te veranderen. Tusschen de jaren 111 en 113, toen Plinius met Trajanus over de christenen in correspondentie trad, was in Bythinië althans het aantal christenen zoo groot geworden, dat de stadhouder hen niet meer onopgemerkt kon laten voorbijgaan. Met een beroep op het keizerlijk verbod tegen vereenigingen had hij hen aangeschreven hunne samenkomsten te

1) Baur. *Drei ersten Jahrh.* S. 434.

staken. Sommigen hadden deswege hun deelgenootschap aan het Christendom prijs gegeven. Anderen weigerden en stonden de een na den ander terecht. Zoolang zich dit bepaalde tot enkele gevallen, was Plinius er niet mede verlegen geweest. Hij had hen slechts gevraagd, herhaaldelijk en met bedreigingen gevraagd, of zij christenen waren. Stemden zij dit toe en weigerden zij zich aan de gemeenschap der christenen te onttrekken, dan had hij hen gestraft, of, zoo zij Romeinsche burgers waren, hen bestemd om naar Rome te worden opgezonden. Deze maatregelen hadden niet ongunstig gewerkt. De tempels werden sedert menigvuldiger bezocht en aan de heilige plechtigheden begon men meer algemeen deel te nemen. Het scheen evenwel of het kwaad onder de handen groeide. Niet in de steden alleen, maar ook in de dorpen en op het land was het nieuwe bijgeloof verbreid. Ook werden de aanklachten menigvuldiger. Gansche lijsten met namen van schuldigen werden den landvoogd door ongenoemden toegezonden en er was reden om te vreezen, dat zij door meerderen zouden worden gevolgd. Lieden van allerlei rang en stand kwamen er door in verdenking. Tot een veroordeeling op zoo groote schaal kon de stadhouder niet besluiten. Daar kwam bij, dat volgens getuigenis van christenen, die hun geloof hadden verzaakt, zij met hunne samenkomsten niets anders beoogden dan lofzangen aan te heffen ter eere van Christus, elkaar tot de betrachting der deugd te verplichten en een gemeenschappelijken maaltijd te vieren. Zelfs onderzoek op de pijnbank had tot geen andere uitkomst geleid. Hoogstens kon er van een „superstitio prava et immodica" sprake zijn. Met het oog op dezen staat van zaken wendde de stadhouder, die zelf nog nimmer van een christenverhoor door anderen getuige geweest was, zich tot den keizer om raad. Waarvoor en in hoever de christenen strafwaardig waren; of men bij de beoordeeling leeftijd en geslacht in aanmerking moest nemen; of een bekeerde vergiffenis verwerven mocht; of de christenen om den naam, dien zij droegen, of om de misdaden, waarop die naam scheen te wijzen, straf moesten lijden, op deze en dergelijke punten wenschte Plinius licht te verkrijgen van zijn keizerlijken vriend. Daarom schreef hij hem den nog aanwezigen, voor de kennis van de verhouding van de christenen tot den Staat in de dagen van Trajanus zoo

merkwaardigen brief [1]). De keizer antwoordde hem kort en krachtig. „Gij hebt,” zoo schrijft hij, „gij hebt, mijn vriend Secundus, bij het onderzoek van de zaken dergenen, die als christenen bij u waren aangeklaagd, de gedragslijn gevolgd, die u voegde. Een algemeen geldende bepaling toch in eenigszins vasten vorm kan niet gemaakt worden. Zij moeten niet opgespoord worden. Indien zij worden aangeklaagd en schuldig bevonden, moeten zij gestraft worden, doch zoo, dat iemand, die ontkent christen te zijn en dit feitelijk doet blijken, nl. door onze Goden aan te roepen, vrijstelling verkrijge ter wille van het betoonde berouw, al is hij, wat zijn verleden betreft, ook nog zoo verdacht. Anonyme aanklachten evenwel mogen voor geen enkele misdaad in aanmerking genomen worden, want dat zou een zeer slecht voorbeeld zijn en komt met de waardigheid van onzen tijd niet overeen [2]).”

Ziedaar het Christendom officiëel en over het geheele rijk, hoogst fatsoenlijk en met inachtneming der rechtsgebruiken, maar toch onherroepelijk in den ban gedaan. Anonyme aanklachten hebben geen waarde. Tot een bepaalde inquisitie bestaat nog geen reden. Tot schrikwekkende, repressieve maatregelen evenmin. Slechts is het verboden christen te zijn en wie als zoodanig aangewezen en schuldig bevonden wordt, onderga zijn verdiende straf. Zoo leerde Trajanus. Zijn leering was wel zoo nieuw, dat zij een stadhouder in het verre Oosten onderrichten kon, maar lag tevens genoeg voor de hand om voor het grootste gedeelte reeds vanzelf, bij instinct als het ware, door de plaatselijke overheden te worden in practijk gebracht. Zij paarde aan verschooning en toegevendheid aan de eene zijde gestrengheid aan den anderen kant, een tweeslachtigheid, die Tertullianus terecht deed uitroepen: „O sententiam necessitate confusam! negat inquirendos ut innocentes et mandat puniendos ut nocentes! parcit et saevit, dissimulat et animadvertit!” [3]) maar die juist daarom ons wijst op een nieuwe periode, die eerst sedert kort was aangebroken, op een tijdperk, waarin het Romeinsche rijk in de steeds zich vermenigvuldigende christengemeenten een macht begon te erkennen,

---

1) Plin, *Ep.* X, 97. 2) *Ep.* X, 98. 3) *Apolog.* 2.

niet aanzienlijk genoeg om er beslist tegen ten strijde te trekken, maar reeds te groot, om de gevaren, waarmede zij dreigden, te miskennen.

Deze verhouding tusschen de christenen en de overheid, door den loop der dingen in het leven geroepen, door de uitspraak van Trajanus bevestigd, is langen tijd onveranderd gebleven. Gedurende de gansche tweede eeuw bleef het rechtsbeginsel van Trajanus tegenover de christenen van kracht. De verzekering van zijn biograaf, dat Hadrianus „sacra Romana diligentissime curavit, peregrina contempsit [1]," en de namen der martelaars, waarvan de legende onder zijn regeering gewaagt [2], wettigen het vermoeden, dat hij het voorbeeld van zijn voorganger zal hebben gevolgd. De veroordeeling der christin met haar leermeester Polemaeus door den stadsprefect te Rome en van Lucius, die het voor hen opnam, de veroordeeling, die Justinus zijn tweede apologie in de pen gaf [3], bewijst, dat onder de oogen van Antoninus Pius nog steeds christiani nominis appellatio strafwaardig was. Evenzoo, en bijna met de zelfde woorden als Trajanus, beval Marcus Aurelius aan de overheid te Lyon betreffende de christenen, τοὺς μὲν ἀποτυμπανισθῆναι, εἰ δέ τινες ἀρνοῖντο, τούτους ἀπολυθῆναι [4]. Aan de christenen was en bleef door het geheele Rijk een rechtsgeldig bestaan ontzegd.

In dezen rechtstoestand nu, onder Trajanus geboren, door zijn opvolgers onveranderd gehandhaafd, vindt het ontstaan der christelijke apologieën zijn verklaring. Van het oogenblik af aan, dat het Christendom als zoodanig een voorwerp van Staatsbemoeiïng geworden was, een rechtmatige plaats ingenomen had in de politieke overleggingen der keizers, was er reden voor de christenen om zich op het billijkheidsgevoel der keizers te beroepen en pogingen in het werk te stellen, ten einde zoo mogelijk hen zacht jegens de aanhangers van het nieuwe geloof te stemmen.

Op twee verschillende wijzen heeft men dit beproefd. Vooreerst door rechtstreeks zich tot den keizer te wenden.

---

1) Spartian. *Vita Hadr.* 22.

2) Overbeck, *Studiën*. S. 139 f.

3) *Apol.* II, 2. 4) Euseb. *H. E.* V, 1: 47.

Ten anderen door het opstellen van edicten, die de keizers ten gunste van de christenen zouden hebben uitgevaardigd.

Het eerste deden Quadratus en Aristides tusschen de jaren 123 en 134, terwijl Hadrianus zich in Griekenland ophield [1]). Tot Antoninus Pius richtte zich omstreeks het midden der tweede eeuw Justinus Martyr. Melito van Sardes sprak ongeveer twintig jaren later Marcus Aurelius aan. Alle deze mannen, voor zoover hunne geschriften tot ons gekomen of in fragmenten voor ons bewaard zijn, en de vele anderen, die zich de verdediging des Christendoms tegen de Romeinen en hunne overheid ten doel stelden, zijn eenstemmig in de verzekering, dat veroordeeling van christenen, alleen op grond van den naam, dien zij dragen, een onbillijkheid is, en in de daaruit voortvloeiende overtuiging, dat goede keizers aan zoodanig rechtsbedrijf hunne goedkeuring niet kunnen hechten.

Aan bewijzen voor deze stelling ontbreekt het niet. In de weinige regelen zelfs, die Eusebius ons meedeelt uit de apologie van Quadratus [2]), zijn ze voorhanden. *Τοῦ δὲ σωτῆρος ἡμῶν τὰ ἔργα ἀεὶ παρῆν*, zegt de redenaar met een beroep op de vele door zijnen Heer beweldadigden, als wilde hij betoogen, dat de christenen van goeden huize zijn. Tot dat schrijven was de aanleiding *ὅτι δὴ πονηροί τινες ἄνδρες τοὺς ἡμετέρους ἐνοχλεῖν ἐπειρῶντο.* Dit *πονηροί* nu is welsprekend genoeg. Wegens de veroordeeling van Ptolemaeus voer Lucius tegen Urbicus uit met de vraag: „Waarom hebt gij dezen man, die niet bewezen is een echtbreker, noch een overspeler, noch een moordenaar, noch een dief, noch een roover te zijn, noch in het geheel eenig onrecht gedaan te hebben, gestraft omdat hij beleed den christennaam te dragen?” Deze woorden waren blijkbaar Justinus uit het hart gesproken. De martelaar zelf althans, die ze ons meedeelt [3]), schrijft herhaaldelijk in denzelfden geest. „Wij hebben gemeend van niemand eenig kwaad te kunnen lijden, indien wij niet overtuigd worden werkers van ongerechtigheid te zijn of als slechtaards kenbaar worden [4]).” „Indien dan iemand der beschuldigden een loochenaar wordt, met den mond verklarende, dat hij geen christen is, dan laat

1) Euseb. *H. E.* IV, 3. 2) *H. E.* IV, 3.
3) Justin. *Apol.* II, 2. 4) *Apol.* I, 2.

gij hem los, omdat gij niets hebt, waarmede gij zijn zonden bewijzen kunt, maar indien hij verklaart het te zijn, straft gij hem om zijn belijdenis. Het ware betamelijk het leven te onderzoeken zoowel van dien die belijdt, als van dien die ontkent, opdat het uit hunne daden blijke, hoedanig iemand elk hunner is [1])." „Wij verzoeken, dat de daden van allen, die bij u aangeklaagd worden, onderzocht worden, opdat degene, wiens overtreding bewijsbaar is, gestraft worde als een ongerechtige en niet als christen; maar indien het blijkt, dat iemand geen bewijs tegen zich heeft, dat hij dan losgelaten worde ook als christen, daar hij in niets overtreedt [2])." „Wij worden slechts gehaat om den naam van Christus en schoon in niets overtredende worden wij als boosdoeners uit den weg geruimd [3])." Klachten als deze komen bij Justinus herhaaldelijk voor. Evenzoo schrijft Melito in het fragment, dat Eusebius ons bewaarde [4]): „de onbeschaamde sycophanten en zij, die het goed van anderen begeeren, plunderen in het openbaar, daartoe in de gelegenheid gesteld door de decreten, bij dag en bij nacht lieden beroovende, die in geen enkel opzicht onrecht doen." Ja, zelfs nog omstreeks het begin der derde eeuw slaakt Tertullianus dezelfde verzuchting, wanneer hij schrijft [5]): „den christenen alleen wordt niet vergund een enkel woord te zeggen tot verdediging van hunne zaak . . . . slechts wat voor den volkshaat noodzakelijk is, wordt verlangd, belijdenis van den naam, niet onderzoek van de zaak." Bevestigt deze overeenkomst der apologeten van zoo verschillende tijden niet, wat de geschiedenis der keizers ons leerde, dat gelijksoortige omstandigheden gedurende den loop der tweede eeuw de verhouding van de christenen tot de heidensche overheid bepaalden? dat er noch in den rechtstoestand der gemeenten, noch in hare waardeering door de buitenwereld een merkbare verandering kwam? Het Christendom was en bleef religio illicita, maar de maatregelen, die er tegen genomen werden, verhinderden over het algemeen niet, dat de kerk onder gestadigen druk langzaam maar zeker groeien kon.

---

1) *Apol.* I, 5. 2) *Apol.* I, 7. 3) *Apol.* I, 24.
4) *H. E.* IV, 26: 5. 5) *Apolog.* c. 2.

Wat betreft de eenstemmigheid der apologeten in de overtuiging, dat goede keizers aan een ongemotiveerde veroordeeling van christenen hun goedkeuring moeten onthouden, leze men het, trouwens onechte, slot van Justinus' eerste apologie. Daar heet het: „Schoon wij door den brief van den grootsten en doorluchtigsten keizer Hadrianus, uwen vader, vrijheid hebben van u te verzoeken, gelijk wij gevraagd hebben, dat er op uw bevel rechterlijk onderzoek worde ingesteld, hebben wij dit toch niet zoozeer verzocht, omdat Hadrianus het besloten heeft, maar wij hebben deze rede en dit verslag gemaakt, omdat wij ons bewust zijn rechtvaardige dingen te vragen [1])." Het is of Melito dezen gedachtengang vervolgt, wanneer hij schrijft: „Slechts Nero en Domitianus, door lasteraars aangehitst, hebben de aanklachten tegen ons willen toelaten .... maar uwe vrome vaderen hebben beter gedaan dan zij in hunne onkunde, door velen dikwijls in geschrifte terecht te wijzen, die het waagden in deze dingen een ongewone gedragslijn te volgen. Onder hen behoort uw grootvader Hadrianus, die behalve aan vele anderen aan den proconsul Fundanus, den bestuurder van Azië, blijkt geschreven te hebben. Evenzoo schreef uw vader, in vereeniging met u, zijn mederegent, aan de steden, dat zij jegens ons geen ongewone maatregelen moesten nemen, o. a. aan Larissae, aan Thessalonica en aan alle Grieken. Daar nu gij vooral van hetzelfde gevoelen zijt als zij en daarenboven veel menschlievender en wijsgeeriger, vertrouwen wij, dat gij alles zult doen, wat wij u verzoeken [2])." Hierbij voegen wij nu het woord van Tertullianus: „raadpleegt uwe gedenkschriften, daar zult gij bevinden, dat het eerst Nero tegen deze secte, die vooral te Rome opkwam, met een keizerlijk zwaard gewoed heeft. Maar op zoodanigen grondlegger van het vonnis onzer veroordeeling beroemen wij ons zelfs, want wie hem kent, kan begrijpen, dat slechts wat groot en goed is, door Nero veroordeeld werd. Ook Domitianus, in wreedheid aan Nero tamelijk gelijk, had het beproefd, maar voor zoover hij nog mensch was, staakte hij zijn onderneming gemakkelijk, met herstelling van degenen, die hij verbannen had. Zoodanigen waren altijd onze vervolgers, onrechtvaardigen,

1) *Apol.* I, 68. 2) Eus. *H. E.* IV, 26: 9, 10.

goddeloozen, laaghartigen, die ook gij zelf pleegt te veroordeelen en wier slachtoffers gij gewoon zijt in hunne rechten te herstellen. Wijst mij voor het overige van al de keizers, die sedert geregeerd hebben, tot op den doorluchtigen en humanen van thans, een enkelen aan, die de christenen bestreden heeft [1])!"

Merkwaardige neiging der apologeten om het verleden rooskleurig te teekenen! Merkwaardige tact om te werken op het eer- en rechtsgevoel des keizers! Is het wonder, dat dit idealiseeren van tijden en personen onwillekeurig tot het ontstaan van valsche edicten ten gunste der christenen aanleiding gaf?

Zelfs de brief van Trajanus aan Plinius is onder de handen der apologeten bijna tot een edict ten bate der christenheid geworden. Tertullianus althans laat niet zonder behendigheid op de woorden „conquirendi non sunt," met terzijdestelling van wat betreffende de strafwaardigheid der christenen gezegd wordt, zoozeer den nadruk vallen, dat hij schrijven kon: „Trajanus ex parte frustratus est (leges adversus nos) vetando inquiri christianos [2])." Geen wonder dan, dat anderen vrijmoedigheid vonden om de woorden, die zij in den mond eens keizers wenschelijk achtten, zelve te ontwerpen. Men denke aan het rescriptum Hadriani, toegevoegd aan Justinus' eerste apologie [3]). Keim heeft er reeds vóór ruim twintig jaren de onechtheid van bewezen [4]). Het heet gericht te zijn tot Minucius Fundanus en laat den keizer onder anderen zeggen: „indien de bewoners der provinciën bij hunne eischen tegen de christenen behoorlijk tegenwoordig kunnen zijn, zoodat zij in de gelegenheid zijn zich te verantwoorden voor den rechterstoel, mogen zij zich derwaarts begeven, maar niet met aanklachten en geschreeuw alleen, want het is veel betamelijker, dat gij de zaak onderzoekt, indien iemand met een aanklacht wil komen. Voor 't geval dan, dat iemand lieden, die iets tegen de wet doen, aanklaagt en van schuld overtuigt, moet gij naar gelang van de zwaarte der overtreding straffen." Het stuk eindigt daarna met bedreigingen tegen lieden, die uit winstbejag de christenen vervolgen [5]).

---

1) *Apolog.* c. 5. 2) *Apolog.* c. 5. 3) *Apol.* I, 68 verg. Eus. *H. E.* IV, 9. Keim en Aubé zijn onafhankelijk van elkaar tot de conclusie gekomen, dat het beroep op het rescr. Hadr. bij Justinus onecht is. Zie Keim *Gesch. Unterss.* S. 182.
4) *Theol. Jahrb.*, 1856, S. 387—401. 5) Cf. *Apol.* I, 7

Men denke, om aan de terecht of te onrechte door Melito aan Antoninus Pius toegekende, in elk geval verlorene rescripten niet te spreken [1]), aan Ἀντωνίνου ἐπιστολὴ πρὸς τὸ κοινὸν τῆς Ἀσίας, in handschrift aan de eerste apologie van Justinus toegevoegd, door Eusebius intusschen met den naam van Marcus Aurelius betiteld [2]). Het stuk kiest bijna beslist voor de christenen tegen hunne vijanden partij. Het spreekt van beschuldigingen ἅτινα οὐ δυνάμεθα ἀποδεῖξαι en beveelt uitdrukkelijk μηδὲν ὀχλεῖν τοῖς τοιούτοις, εἰ μὴ φαίνοιντό τι ἐπὶ τὴν ἡγεμονίαν Ῥωμαίων ἐγχειροῦντες. Men denke eindelijk aan den, insgelijks in het handschrift van Justinus voorkomenden brief van Marcus Aurelius aan den Senaat, met het bericht, dat op de beden der christenen een vijandig leger met vuur verdelgd is, en met de verzekering, dat voortaan elk, die een christen aanklaagt, alleen omdat hij christen is, met den dood gestraft zal worden [3]).

In alle deze proeven van apologetisch beleid uit de tweede eeuw onzer jaartelling, bespeurt men de openbaring eener zelfde gedachte. Zij schijnen te bevestigen wat wij meenden te mogen opmaken uit den inhoud der verweerschriften, rechtstreeks aan keizers of overheden gericht, dat er in de verhouding van den Staat tot de christenen gedurende de gansche tweede eeuw ter nauwernood verandering kwam. De latere eeuwen leverden meer verscheidenheid op. Heftige christenvervolgers, vreemdelingen, die in voorliefde voor de sacra romana boven de peregrina niet uitmuntten, en warme vrienden des Christendoms wisselden op den troon der Caesaren elkander af. Deze latere geschiedenis evenwel heeft voor het onderwerp, dat wij behandelen, minder waarde. Ons doel is bereikt. Wij constateeren slechts, dat sinds de dagen van Trajanus tot aan die van Tertullianus de toestand der christenen ten naastenbij dezelfde bleef. Si deferantur et arguantur puniendi sunt.

1) Eus. *H. E.* IV, 26: 10.

2) Eus. *H. E.* IV, 13. Zie over deze quaestie Overbeck, *Studiën*, S. 126—134.

3) Verg. Tertull. *Apolog.* c. 5. „Litterae Marci Aurelii gravissimi imperatoris .... quibus illam germanicam sitim Christianorum forte militum precationibus impetrato imbri discussam contestatur. Sicut non palam ab ejusmodi hominibus poenam dimovit, ita alio modo palam dispersit, adjecta etiam accusatoribus damnatione et quidem tetriore.”

luidde het voorschrift, een stelregel, die, zonder nadere bepalingen betreffende het opsporen der schuldigen, de plaatselijke overheid in vele opzichten de handen vrij liet, maar in elk geval den christenen verbood den christennaam te dragen. Reden te over dus voor deze laatsten om zich te wenden tot de hoogere autoriteiten en nu eens met een protest, dan met een apologie, straks met een smeekschrift, ten laatste zelfs met een fictie, aan te dringen op de toekenning van een rechtsgeldig bestaan.

Ook nu zou ik den lezer verschooning moeten vragen voor den omweg, waarlangs ik hem bij mijn betrekkelijk uitvoerige behandeling van de geschiedenis der „Martyr-Kirche" geleid heb, ware het niet, dat mijn bedoeling om den historischen achtergrond der Handelingen zichtbaar te maken, duidelijk genoeg uitkwam. De gevolgtrekkingen uit het gezegde liggen voor de hand. Het boek der Handelingen wijst ons op den tijd, toen de gevangen Paulus het beeld geworden was van de lijdende kerk en de christenen, van hunne macht zich bewust, meenden tegen de Romeinsche overheid het te kunnen wagen, wanneer het aankwam op de rechtvaardiging van hunne zaak. Die tijd valt in de tweede eeuw. Sinds de regeering van Trajanus werd de quaestie betreffende de wettigheid van het bestaan der christengemeenten een algemeene, verkreeg zij zoodanigen omvang, dat zij zonder het medeweten der keizers niet meer kon worden opgelost. Door beide partijen werd de „princeps" herhaaldelijk in het geschil gemoeid. De plaatselijke overheid begon er behoefte aan te gevoelen haar houding tegenover de christenen door den keizer te laten voorschrijven of goedkeuren. De toongevers der christenheid van hunnen kant kwamen tegenover de landvoogden bij den opperheer in hooger beroep. De moeielijkheden vermeerderden, naarmate het Christendom, dat aanvankelijk onder de „tenuïores," onder slaven en handwerkslieden, zijn meesten aanhang gevonden had, in hoogere kringen wortel schoot. De maatregelen, die ter onderdrukking van het op bedenkelijke wijze rondom zich grijpend kwaad noodig begonnen te worden, kwamen met de rechten der Romeinsche burgers in strijd. Voor de regenten was er reden om deze cives niet te sparen, voor deze laatsten niet

minder om hunne rechten te verdedigen. In de Handelingen spiegelt zich deze verhouding tusschen verdrukkers en verdrukten levendig af. Men denke aan het gedrag der oversten en landvoogden ten opzichte van Paulus en zijne reisgenooten. Voorbarigheid en bedeesdheid, geringschatting en overdreven eerbied, rechtsverkrachting en angstvallige nauwgezetheid wisselden elkander af. Deze tweeslachtigheid, die aan Plinius herinnert, is zeker naar het leven geteekend. Aan de andere zijde denke men aan het beroep van Paulus op zijn burgerrecht en aan zijn verklaring, dat hij staat voor den rechterstoel des keizers.

De vraag kan nu rijzen, op welk tijdperk in de tweede eeuw de voorstelling van Handelingen meer in het bijzonder wijst.

Op gevaar af van uit weinige gegevens te veel af te leiden, de historie te construeeren in plaats van haar te beschrijven, waag ik het aan de voorstelling van onzen schrijver een plaats aan te wijzen, die voor haar past in het historisch verloop.

Plinius, die, zoo niet den „nomen" der christenen, dan toch minstens hun „obstinatio" wil straffen, heeft voor de cives nog zooveel respect, dat hij hen als „in urbem remittendos" noteert [1]). De praefect te Lugdunum daarentegen schorst wel, als hij van Attalus verneemt ὅτι Ῥωμαῖός ἐστιν, de voltrekking van diens vonnis, maar stelt zich met een schriftelijke beschikking van den keizer tevreden. Zoodra deze gekomen is, mogen de cives zich gelukkig achten, dat zij slechts onthoofd en niet als de anderen voor de dieren geworpen worden [2]). Is het niet als hield de voorstelling van de Handelingen, die op geeseling van onverhoorde of ongevonnisde cives wijst, tusschen deze beide wijzen van behandeling het midden?

Tot een soortgelijke conclusie leidt ons de volgende combinatie.

De eerste ons bekende apologeten, die zich gedrongen zagen of het waagden zich onmiddellijk tot hun keizer te wenden, schreven tusschen 123 en 134. Het eerste verdichte rescript ten gunste van de christenen is dat van Hadrianus, aan Melito van Sardes omstreeks 177 bekend. Ligt het niet voor de hand, dat

1) *Ep.* X, 97: 4. 2) Euseb. *H. E.* V, 1: 44, 47.

wij aan de Handelingen tusschen deze beide termijnen een plaats aanwijzen? Paulus beroept zich op den keizer. De tijdsomstandigheden moeten dus de gedachte aan zoodanig beroep reeds mogelijk gemaakt hebben. Van een vrijspraak des apostels door den keizer wordt gezwegen. Tot het fingeeren van iets dergelijks schijnt dus de vrijmoedigheid nog niet gevoeld te zijn. Is er niet eenige reden tot de onderstelling, dat de schrijver van Handelingen, toen hij het Christendom bij monde van Paulus op den keizer liet appelleeren, geleid werd door de gedachte aan verzoekschriften, die reeds waren ingediend, en aan den anderen kant zijn lezers onwillekeurig het denkbeeld aan de hand deed, om de rechten en vrijheden der christenen rechtstreeks door fictieve tolerantie-edicten van keizers te laten erkennen?

Deze redeneering rechtvaardigt de conclusie van Straatman, dat Lucas een tijdgenoot van Antoninus Pius en van Justijn den martelaar was, en laat zelfs ruimte over voor zijn „niet vóór het jaar 150 n. C. vervaardigd" [1]).

Aan middelen ter nadere bevestiging van deze conclusie ontbreekt het niet.

Te herinneren aan het vleiende *τίς γάρ ἐστιν ἀνθρώπων ὃς οὐ γινώσκει* en *ἀναντιρρήτων οὖν ὄντων τούτων*, den Ephesischen secretaris in den mond gelegd [2]), en dergelijken, in verband met dat *μηδεν φαῦλον ἀπὸ τῆς Αὐγούστου ἀρχῆς .... ἅπαντα λαμπρὰ καὶ ἔνδοξα* van Melito [3]) en wat de literatuur van dat tijdvak verder aan „politische Schmeicheleien" heeft opgeleverd, zou ons te zeer in de ruimte voeren.

Vruchtbaarder is reeds een vergelijking van het rescriptum Hadriani met wat er hier en daar in de Handelingen voorkomt. Festus verklaart [4]): *οὐκ ἔστιν ἔθος Ῥωμαίοις χαρίζεσθαί τινα ἄνθρωπον πρὶν ἢ ὁ κατηγορούμενος κατὰ πρόσωπον ἔχοι τοὺς κατηγόρους τόπον τε ἀπολογίας λάβοι περὶ τοῦ ἐγκλήματος*. De stadsschrijver van Ephesus zegt [5]): *ἀγόραιοι ἄγονται καὶ ἀνθύπατοί εἰσιν, ἐγκαλείτωσαν ἀλλήλοις .... ἐν τῇ ἐννόμῳ ἐκκλησίᾳ ἐπιλυθήσεται .... κινδυνεύομεν ἐγκαλεῖσθαι στάσεως περὶ τῆς σήμερον.*

1) *Paulus*, bl. 14. Over de tijdsbepaling der geschriften van Justinus zie men Moritz von Engelhardt, *Das Christenthum J. des Martyrers*. Erlangen 1878, S. 71—80.
2) Hand. 19: 35, 36. 3) Euseb. *H. E.* IV, 26: 8. 4) Hand. 25: 16.
5) Hand. 19: 38, 39.

Bedoelt de gewaande Hadrianus iets anders, wanneer hij schrijft [1]): *ἂν οὖν σαφῶς εἰς ταύτην τὴν ἀξίωσιν οἱ ἐπαρχιῶται δυνῶνται διϊσχυρίζεσθαι κατὰ τῶν χριστιανῶν, ὡς καὶ πρὸ βήματος ἀποκρίνεσθαι, ἐπὶ τοῦτο μόνον τραπῶσιν, ἀλλ' οὐκ ἀξιώσεσιν οὐδὲ μόναις βοαῖς?* Evenzoo komt de verzekering van Gallio [2]): *εἰ μὲν οὖν ἦν ἀδίκημά τι ἢ ῥᾳδιούργημα πονηρὸν, ὦ Ἰουδαῖοι, κατὰ λόγον ἂν ἠνεσχόμην ὑμῶν*, overeen met het keizerlijk bevel in het rescript: *εἴ τις οὖν κατηγορεῖ καὶ δείκνυσί τι παρὰ τοὺς νόμους πράττοντας, οὕτως διόριζε κατὰ τὴν δύναμιν τοῦ ἁμαρτήματος.*

Het meest evenwel wordt onze conclusie gewettigd door een opzettelijke vergelijking tusschen de geschriften van Justinus Martyr en ons boek de Handelingen.

In 1872 eindigde Overbeck zijn verhandeling over „Justinus' Verhälltniss zur Apostelgeschichte [3])" met de woorden: „nach alle dem dürfte, den Barnabasbrief etwa ausgenommen, kaum eine andere Schrift der Zeit vor Justin mit ihm so viele Berührungspunkte haben wie die Apostelgeschichte. Innerhalb des getrübten Paulinismus, welcher allem Heidenchristenthum eigenthümlich ist, sind Justin und Apostelgeschichte besonders enge Geistverwandte [4])." Aan deze plaats mag de quaestie betreffende de onderlinge verhouding tusschen deze beide oude getuigen blijven rusten. Toch wil ik, voor zoover hier sprake is van Lucas als apologeet, op eenige punten van overeenkomst tusschen zijne methode en die van Justinus wijzen.

Dat de martelaar tegen de veroordeeling der christenen, alleen op grond van den naam, dien zij dragen, zonder nader bewijs van schuld, herhaaldelijk en met nadruk protesteert, hebben wij boven reeds gezien [5]). Zijne woorden zullen de lezers herinnerd hebben aan Paulus' uitroep: „Zij hebben ons, die Romeinen zijn, onveroordeeld in het openbaar gegeeseld en in de gevangenis geworpen [6])" of aan Gallio's weigering om rechter te zijn, zoolang er niet „eenig onrecht of boos stuk" gepleegd is [7]).

De grieven, door de heidenen tegen de christenen ingebracht,

---

1) Just. *Apol.* I, 68. 2) Hand. 18: 14.
3) Hilgenf. *Zeitsch. f. Wissensch. Theol.* S. 305—349. 4) S. 348.
5) Bl. 326 vg. 6) Hand. 16: 37.
7) Hand. 18: 14. Zie verder 19: 40; 25: 18, 26; 26: 31 enz.

worden door Justinus een voor een besproken. Dat zij geacht worden nieuwe goden in te voeren, dat zij atheïsten heeten te zijn, dat zij opstand zouden prediken, Justijn maakt er melding van. De schrijver van de Handelingen wijst eveneens op al deze punten de beschuldiging tegen de christenen af. Aan het *καινὰ εἰσφέρειν δαιμόνια* van Justinus [1]) doet de *ξένων δαιμονίων καταγγελεύς* van Lucas [2]), aan *ἄθεοι κεκλήμεθα* van den eerste [3]) doen de *ἄνδρες οὔτε ἱερόσυλοι οὔτε βλασφημοῦντες τὴν θεὸν ὑμῶν* van den laatste denken [4]). Justinus' beroep op het welbekende *τὰ καίσαρος τῷ καίσαρι* [5]) vindt in het *ἀπέναντι τῶν δογμάτων καίσαρος πράσσουσι* der Thessalonicensen [6]) of in Paulus' verklaring *οὔτε εἰς καίσαρά τι ἥμαρτον* [7]) zijn parallel.

Merkwaardig is voorts de overeenkomst in de wijze, waarop door beiden de heidenen onderricht worden. „God wordt niet van menschenhanden gediend als iets behoevende, daar hij zelf aan allen leven en adem en alles geeft," zegt Paulus te Athene [8]). Justinus schrijft evenzoo [9]): „wij begrijpen, dat God het stoffelijk offer van menschen niet behoeft, daar wij zien, dat hij zelf alle dingen geeft." In de Handelingen bestrijdt Paulus de *δεισιδαιμονία* der Atheners, die hem uit hunne *σεβάσματα* en *βῶμοι* gebleken is, met de woorden [10]): „dewijl wij dan van Gods geslacht zijn, moeten wij niet meenen, dat de godheid gelijk is aan goud of zilver of steen, aan beeldwerk van eens menschen kunst en vinding." Bij Justinus leest men [11]): „wij eeren niet met vele offers en bloemkransen de dusgenaamde goden, die de menschen gemaakt en in hunne tempels opgericht hebben, naardien wij weten, dat zij zielloos en dood zijn en de gestalte Gods niet hebben, maar dat zij de namen en den vorm dragen der slechte daemonen, die zich geopenbaard hebben." Lucas beroept zich op de heidensche letterkunde en toont kennis te bezitten van de Grieksche mythologie [12]). Justinus maakt eveneens van heidensche philosophen en van menig beeld uit de heidensche godenleer gewag [13]). De schrijver

---

1) *Apol.* I, 5. 2) Hand. 17: 18. 3) *Apol.* I, 6. 4) Hand. 19: 37.
5) *Apol.* I, 17. 6) Hand. 17: 7. 7) Hand. 25: 8. 8) Hand. 17; 25.
9) *Apol.* I, 10. 10) Hand. 17: 29. 11) *Apol.* I. 9.
12) Hand. 17: 18, 28; 14. 12.
13) *Apol.* I, 20, 21, 23; *Apol.* II, 12.

van Handelingen zegt: „daar God de tijden der onwetendheid heeft voorbijgezien, beveelt hij thans allen menschen alom zich te bekeeren, vermits hij een dag gesteld heeft, waarop hij de wereld rechtvaardig zal oordeelen [1]." Een verwante gedachte brengt Justinus onder woorden, wanneer hij schrijft, dat de ondergang der wereld, die aan onreine menschen en daemonen het leven kosten zal, door God vertraagd wordt om den wille der heidenen, en verzekert: „voor hetgeen zij misdaan hebben, zullen zij rechtvaardig straf lijden in het eeuwige vuur [2]."

De overeenstemming in deze punten, voor de hand opgenomen, is zeker merkwaardig genoeg. Er mag nog bijgevoegd worden, dat Lucas onder christenen verstaat Joden en Grieken, die als belijders van den Christus samenleven en gemeenschappelijk zich onthouden van het aan de afgoden geofferde, van bloed, van het verstikte en van hoererij [3], en dat evenzoo Justinus den christennaam onwaardig acht, ter rechterzijde de geloovigen uit Israël, die weigeren te spreken en aan te zitten met bekeerde onbesnedenen [4], en ter linkerzijde degenen, die van het afgodenoffer eten en meenen, dat dit niet schaadt [5]. Ook deze overeenkomst verdient opgemerkt te worden. Immers, als Justinus tot de Romeinsche overheden zegt: wij weten, dat zelfs de als naamchristenen en ketters door ons verfoeiden om hunne leeringen door u worden vervolgd noch gedood [6], en op grond van deze wetenschap over de ware christenen een te gunstiger oordeel eischt, dan blijkt hieruit, dat het uit een apologetisch oogpunt niet onverschillig was, waarlangs de apologeet de grenzen van zijn te rechtvaardigen Christendom trok. Lucas nu stond in dit opzicht met Justinus op denzelfden catholieken bodem. Reden te meer dan voor de conclusie, dat de oud-christelijke schrijver, die voor de burgerrechten van zijn geloofsgenooten opkwam en tegen de mishandelingen door volk en overheid zich op den keizer beriep, tijdgenoot en tot zekere hoogte geestverwant van Justijn den martelaar was.

---

1) Hand. 17: 30, 31. 2) *Apol.* II, 7.
3) Hand. 11: 26, verg. 19, 20; 15: 28, 29. 4) *Dial. c. Tryph.* 47.
5) *Dial. c. Tryph.* 35 vg. 6) *Apol.* I, 26.

H. U. MEYBOOM.

PAULINISCHE STUDIËN.

I.

Waar Paulus de Christenen heeft vervolgd.

Volgens het bericht in Handelingen is Paulus, hoewel van Tarsus in Cilicië afkomstig, te Jeruzalem opgevoed, en heeft hij daar ook de Christenen vervolgd, terwijl zijn voornemen om dit werk te Damascus voort te zetten, verijdeld zou zijn. Evenzeer echter als er groote bezwaren bestaan om het eerste aan te nemen [1], laat het andere zich met den historischen toestand van den tijd en andere berichten in Handelingen kwalijk overeenbrengen [2]. Maar vooral is het te verwerpen, omdat het met het verhaal van Paulus zelven, Gal. 1, in strijd is. Daartoe reken ik niet, dat hij vs. 13 alleen zegt, dat hij de gemeente Gods vervolgd had, en daarbij niet aan Jeruzalem zou hebben kunnen denken, omdat hij in dat geval vs. 17 had moeten schrijven, dat hij derwaarts niet was *teruggekeerd*, wat trouwens ook de beteekenis van *ἀνῆλθον* niet is. Als men toch aan deze bedenking beslissend gewicht hechtte, zou men voorbijzien, dat Paulus hier niet een louter historisch doel heeft, om de Galatiërs over zijn vroeger leven in te lichten, maar dat het hem alleen te doen is om hun aan te toonen, in welk een betrekking hij zich terstond na zijne bekeering tot de Christenen, en bij name tot de apostelen, geplaatst had. De nadruk ligt dan ook niet op *εἰς Ἱεροσόλυμα*, maar op *πρὸς τοὺς πρὸ ἐμοῦ ἀποστόλους*. Niet op het eerste kwam het hier aan,

---

1) Zie Hausrath in Schenkels *Bibl. Lex.*, B. IV, S. 411—413.

2) Zie Straatman, *Krit. Stud. over* 1 *Kor.*, 2e st., bl. 124, en *Paulus*, bl. 30 vv.

maar op het laatste. Het eerste is er alleen bijgevoegd, omdat de apostelen zich daar bevonden. Ook zou ik mij niet beroepen [1]) op het ἱστορῆσαι (vs. 18), dat overbodig zou zijn, daar Petrus in dat geval kwalijk aan Paulus onbekend gebleven kon zijn, want Paulus bedoelt hier geen uiterlijke kennismaking, maar zulk eene, die voortvloeide uit wisseling van gedachten, vooral ten opzichte van den Christus, dien zij beiden beleden. Maar wel zou het mij in hooge mate bevreemdend voorkomen, dat hij, indien hij te Jeruzalem de Christenen vervolgd had, drie jaren kon hebben laten voorbijgaan, voordat hij derwaarts terugkeerde. Of had hij zich dan niet juist verplicht moeten gevoelen om daar zoo spoedig mogelijk door zijne prediking het kwaad, dat hij gesticht had, te herstellen, terwijl zeker de moed daartoe hem niet ontbrak [2])? Zou hij zich hiervan hebben mogen laten terughouden door den wensch om zelfstandig te blijven en daartoe zich van den omgang met de apostelen te onthouden? Het belang der gemeente ging dan toch boven zijne eigene begeerte! Maar nu laat hij drie jaren verloopen, en als hij eindelijk naar Jeruzalem gaat, is het niet omdat hij aan die gemeente een duren plicht te vervullen heeft, maar omdat hij zich nu toch eens met Petrus wil bekend maken. En — wat ook opmerkelijk is — als hij er nu verschijnt en er twee weken vertoeft, trekt hij, die er 3 jaren geleden iedereen van zich zou hebben doen spreken en aan een kind bekend moest zijn, zoo weinig de aandacht, dat zelfs van de gemeente buiten Petrus alleen Jacobus met hem in aanraking komt. Hij moest zich dan wel zorgvuldig verstoken hebben, dat hij zoo aller blik ontgaan kon! En schijnt deze bedenking mij niet wel op te lossen te zijn, even onvereenbaar met het verhaal in Handelingen acht ik de verzekering van Paulus in vs. 22: ἤμην ἀγνοούμενος τῷ προσώπῳ ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Ἰουδαίας ταῖς ἐν Χριστῷ. Alsof niet ten minste velen van de Christenen, die hij te Jeruzalem zou hebben vervolgd, de stad ontvlucht waren en zich door het land verstrooid hadden (Hand. 9: 4, 5)! Maar buitendien heeft

1) Met Straatman, *Krit. St.*, bl. 125.

2) Ook volgens Handelingen. Zie H. 14: 21. Vgl. het bericht van Paulus zelven Gal. 1: 17, dat hij naar *Damascus* terugkeerde.

men geen recht om met de Wette en anderen te beweren, dat hier met *Judea* het joodsche land in tegenstelling van de hoofdstad bedoeld wordt, want zij kunnen voor dit spraakgebruik geen voorbeeld bijbrengen. Mocht men zich toch op ἀπὸ πάσης τῆς Ἰουδαίας καὶ Ἱερουσαλήμ (Luc. 6 : 17, vgl. Matth. 4 : 25) willen beroepen, dan vergelijke men daarmede het „Juda en Jeruzalem," dat zóó en in omgekeerde orde meermalen in het O. V. voorkomt (b. v. Jes. 1 : 1, 2 Kron. 23 : 2) om het algemeene en het bijzondere aan te duiden [1]). Ook wordt *Judea* hier niet in betrekking gedacht met het vs. 18 genoemde Jeruzalem, dat tot de vs. 20 geslotene pericope behoort, maar met de onmiddellijk voorafgaande landsnamen *Syrië* en *Cilicië*, waaruit blijkt, dat aan de Romeinsche provincie van dien naam gedacht is, evenals Luc. 1 : 5, 23 : 5, Hand. 2 : 9, 10 : 37. En bracht men nu hiertegen in, dat Paulus in geen geval van Judea met *in*sluiting van Jeruzalem had kunnen spreken, daar hij in deze stad ten minste bij Petrus en Jacobus bekend was geweest, dan bedenke men, dat zijne verzekering altijd cum grano salis moet opgevat worden, daar hij ook ten opzichte van Judea er toch nooit voor zou hebben kunnen instaan, dat niemand daaruit hem ooit had gezien. Wat hij in deze nieuwe pericope vs. 21—24 zeggen wil, is dit, dat hij aan den last hem bij de openbaring van Gods Zoon gegeven om dezen *den heidenen* te gaan verkondigen ook had voldaan en daartoe naar de heidensche streken Syrië en Cilicië vertrokken was, maar dat hij met de jodenchristelijke gemeenten van Judea zoo weinig in aanraking gekomen was, dat zij hem niet eens van aangezicht kenden, maar alleen door geruchten, die aangaande zijne evangelieprediking tot haar kwamen.

Neemt men nu eindelijk bij dit alles nog in aanmerking, dat vs. 23 met vs. 22 in strijd zou zijn, indien ἡμᾶς ald. beteekenen moest: „ons, Christenen van Judea," en niet: „ons Christenen in het algemeen," dan moet men dus tot de slotsom komen, dat Paulus de Christenen niet te Jeruzalem heeft vervolgd, maar te Damascus, waarheen hij volgens vs. 17 terugkeerde, nadat God zijnen Zoon in hem had geopenbaard, en nadat hij zich een poos in Arabië teruggetrokken had. Volgt

---

1) Vgl. Gesenius, *Thes. ling. Hebr.*, Vol. I, p. 394 A.

hieruit, dat er destijds reeds te Damascus een Christelijke gemeente bestond, Handelingen stemt daarmede overeen (9 : 13 v.), want al zou men licht uit het ἐάν τινας εὕρῃ τῆς ὁδοῦ ὄντας (vs. 2) opmaken, dat het Jeruzalemsche sanhedrin daarvan niet zeker was geweest, men moet dit toch wel aannemen, daar het anders geen bepaalden gevolmachtigde met gevolg zou afgevaardigd hebben om daar het werk voort te zetten, dat nu te Jeruzalem was volbracht. Zoo was dus die gemeente reeds zeer spoedig na den dood van Jezus ontstaan, maar hoe dit geschied is, meldt de geschiedenis niet. Bij het drukke verkeer van Galilea en Jeruzalem met Damascus is het mogelijk, dat van daar uit Christenen hun geloof in Jezus als den Messias aan hunne volksgenooten alhier hebben medegedeeld, maar er is ook niets tegen om aan te nemen, dat Joden uit Damascus Jezus zelven in Galilea hadden hooren prediken, of van zijn optreden te Jeruzalem getuigen waren geweest, en daarbij een diepen en beslissenden indruk van zijn geest hadden ontvangen. Vrome Joden gingen jaarlijks of ten minste zoo vaak zij konden naar Jeruzalem op om het paaschfeest te vieren, en ook die van Damascus, dat slechts weinige dagreizen verwijderd was, zijn daar zeker niet gemist. Maar dan hebben zij ook in dat gedenkwaardige jaar van Jezus' dood gehoord en gezien, wat op zijn veroordeeling door het sanhedrin en de voltrekking van de kruisstraf aan hem betrekking had. Al hadden zij nu misschien vroeger nooit iets van Jezus vernomen, thans, nu de geheele stad vol van hem was, en de meest uiteenloopende gevoelens over hem zich uitten, moesten zij ook wel met hem bekend worden en een oordeel over hem vellen. Ware het wonder, wanneer er onder hen geweest zijn, die door het aanschouwen van hem of door hetgeen zij van hem vernamen een geloof bij zich voelden ontkiemen, dat zijn kruisdood niet kon wegnemen, en die daarom straks het met zijne leerlingen beleden, dat hij de Messias en uit de dooden opgestaan moest zijn, en als zij naar Damascus waren teruggekeerd, zich daar tot een gemeente vereenigden, die ook anderen dat geloof mededeelde?

Indien de gemeente van Damascus zulk een oorsprong heeft gehad, dan is het zeer wel mogelijk, dat zij ook niet geheel dezelfde denkbeelden over Jezus gekoesterd en hetzelfde oordeel

over hem geveld heeft als de apostelen. Hadden hare eerste leden Jezus zelven gekend, zij hadden dan ook een zelfstandigen indruk van hem gekregen, en waren zij buitenlandsche Joden, die meer met heidenen omgingen dan de Palestijnsche, zij waren dan ook wellicht beter in staat geweest, om hem uit een niet uitsluitend nationaal oogpunt te beschouwen. En zeker is het opmerkelijk, dat, al kunnen wij de eerste vervolging der Christenen niet met Handelingen in Jeruzalem plaatsen, deze toch ook volgens dit boek zou zijn uitgelokt door een aanklacht van heiligschennende woorden tegen de wet en den tempel, die wel is waar valsch wordt genoemd, maar toch door de apologie van Stephanus eenigermate wordt bevestigd. En werkelijk moeten wij ons ook zulk een voorstelling van die gemeente vormen, wanneer wij acht geven op hetgeen Paulus van zijne handelwijze getuigt. Daar hij zelf Jezus bij zijn leven niet heeft gezien, is hij zeker niet op dat paaschfeest, waarop deze gekruisigd is, te Jeruzalem geweest, en daar hij, toen hij de Christenen vervolgde, nog jong geweest moet zijn, omdat hij spreekt van zijn toenemen in jodendom boven hen, die van zijn leeftijd waren, wat ons denken doet aan iemand, die nog in het tijdperk van zijn ontwikkeling verkeert, acht ik het waarschijnlijk, dat hij eerst onlangs van zijn vaderstad Tarsus te Damascus gekomen was. En wat drong hem nu om daar tegen de Christenen op te treden, en toen hij ze niet bewegen kon om hun geloof op te geven, de meest gewelddadige en bloedige middelen te gebruiken om ze uit te roeien? Van persoonlijk belang en eerzucht kan hier geen sprake zijn. Ook geen politieke motieven aan de vrees ontleend, dat de maatschappelijke toestand der Joden in gevaar zou komen, die in Palestina licht konden medewerken, waren hierbij in het spel. Het was, zooals hij zelf Gal. 1 : 14 zegt, louter uit grooten ijver voor de instellingen zijner vaderen. Die schenen hem dus bedreigd te worden. De wet werd aangetast. De godsdienstige voorrechten van zijn volk — want niet zonder reden kenschetst hij die παραδόσεις als πατρικαί — werden schromelijk miskend. De eer van Israëls god moest worden gehandhaafd. Maar zou nu werkelijk die gemeente van Damascus zulk een toorn en woede bij Paulus hebben opgewekt, indien zij bij hare belijdenis, dat Jezus van Nazaret

de verwachte Messias was geweest, met de overige Joden de instellingen der wet getrouw was blijven waarnemen?

Bestaat er groot bezwaar om aan te nemen, dat het sanhedrin te Jeruzalem, dat zooveel moeite gehad had om van Pilatus de voltrekking van het tegen Jezus geslagen doodvonnis te verwerven, thans zelf Stephanus zou hebben kunnen steenigen, de Christenen in de gevangenis zetten en dooden, en aan Paulus de volmacht geven om ook die van Damascus daartoe naar Jeruzalem over te brengen, in de Grieksche steden zooals Damascus was, waar de Joden naar hunne eigene wetten mochten leven, had hunne overheid een tamelijk onbeperkte macht in de handhaving daarvan. Vandaar, dat Paulus later schrijven kon, dat hij vijf malen door de Joden gegeeseld was (2 Kor. 11 : 24) [1]. Niets verhindert ons derhalve die vervolging der Christenen in Damascus te plaatsen, wat trouwens ook iedereen uit Gal. 1 opmaken zou, indien hem het verhaal van Handelingen onbekend was.

Volgens Handelingen is Paulus terstond nadat hij Christen geworden was in de synagogen van Damascus opgetreden met de prediking, dat Jezus de Christus was (9 : 20). Hij zelf zegt ons, dat hij toen naar Arabië gegaan is, blijkbaar om daar in de eenzaamheid door niets gestoord en ook buiten iemands invloed tot zich zelven in te keeren en zich rekenschap te geven van de verkregen geloofsovertuiging. Maar het ligt toch ook geheel in zijn karakter, dat, toen hij daarop, zooals hij zelf verhaalt, naar Damascus terugkeerde, hij zich gedrongen gevoelde die overtuiging uit te spreken en mede te deelen. Volgens Handelingen wendde hij zich daartoe tot de Joden, en zeker lag dit geheel voor de hand. Maar het komt mij waarschijnlijk voor, dat hij toen ook al daartoe de heidenen heeft opgezocht. Was met het ontstaan van zijn geloof in Jezus als Gods Zoon ook het bewustzijn zijner roeping tot apostel der heidenen in hem opgewekt, er bestond dan ook geen reden, waarom hij daaraan niet nu reeds gehoor gegeven zou hebben. En dat komt mij ook voor te volgen uit zijn bericht 2 Kor. 11 : 32, 33, — indien dit niet als een interpolatie moet uitgemonsterd worden — dat de ethnarch van

1) Vgl. Hand. 18 : 12—15.

Aretas, aan wien Damascus onderhoorig was, hem getracht had te grijpen. Stemt dit bericht met dat van Handelingen overeen in de beschrijving van de wijze, waarop hij toen het levensgevaar is ontvlucht, zij verschillen daarin, dat volgens Handelingen de Joden hem vervolgden, maar naar zijne eigene mededeeling de ethnarch. Zal nu deze laatste — indien de plaats authentiek is — wel de meest juiste zijn, dan schijnt zij mij ook toe een gewenscht licht over de werkzaamheid van Paulus te doen opgaan. Had hij er toch alleen onder de Joden gepredikt en daarbij hunnen toorn doen ontvlammen, het ware niet te denken, dat de landsoverheid zich licht genoopt gevoeld zou hebben om het door hen geslagen vonnis ten uitvoer te helpen brengen. Liefst hield zij zich, en te recht, buiten die godsdiensttwisten. Maar als Paulus er onder de heidenen met goed gevolg is gaan arbeiden, dan viel zijne werkzaamheid onder het rechtsgebied der landsoverheid, en dat deze die niet altijd met goede oogen aanzag, maar zoo al niet uit godsdienstijver dan tot handhaving der openbare orde ze meende te moeten beletten en straffen, blijkt uit de mededeeling van Paulus zelven 2 Kor. 11 : 25, dat hij, toen hij dien brief schreef, drie malen met roeden gegeeseld was. Tegen deze gissing strijdt niet het bericht Gal. 1 : 21 vv., dat hij in Syrië en Cilicië is gaan prediken, want er wordt niet gezegd, dat hij daarmede toen eerst is aangevangen, en zelfs niet eens uitdrukkelijk bijgevoegd, dat hij zich daarbij tot de heidenen gewend heeft. Maar als wij haar konden aannemen, zou dit niet van belang ontbloot zijn bij de behandeling van de vraag, in welk licht het bezoek, dat Paulus te Jeruzalem aan Petrus gebracht heeft, moet beschouwd worden.

II.

Paulus en de evangelische traditie.

Het is thans een zeer gewoon gevoelen, dat Paulus met de feiten van Jezus' leven weinig bekend geweest is, en dat zijn evangelie eigenlijk ook niets anders was dan het resultaat zijner

bespiegeling over Jezus' kruisdood en opstanding, en ten bewijze daarvan beroept men zich o. a. op „zijn stilzwijgen in zulke gevallen, waar herinnering van het leven van den historischen Jezus voor de hand gelegen had [1])." Daartegen moet ik echter doen opmerken, dat dit bij Paulus en zijne geestverwanten volstrekt niet iets eigenaardigs is, want dat hetzelfde verschijnsel zich voordoet bij al de christelijke schrijvers der 1e eeuw van alle richtingen. Het mag zijn, dat in de visioenen van de Apokalypse daarvoor geen plaats ware geweest, maar ook in de brieven van den verheerlijkten Christus, die er aan voorafgaan, wordt eenige toespeling op hetgeen Jezus eertijds gesproken of verricht had, te vergeefs gezocht. En toch zou dit, waar het bestraffing van afval of waarschuwing tegen dwaalleeraars gold, uitstekend te pas hebben kunnen komen. De vermelding van den geloofsstrijd van Jezus in Gethsemane, maar zonder bijvoeging van de woorden, die hij daarbij geuit had, is het eenige blijk van bekendheid daarmeê, dat wij in den Hebreërbrief aantreffen (5: 7). In den Jacobusbrief moge menig woord ons naar inhoud en vorm doen denken aan gezegden van Jezus, hij zelf wordt toch daarbij niet genoemd, en waar de lezers tot standvastigheid in het lijden worden aangespoord, omdat op lijden heerlijkheid volgt, wordt daartoe wel gewezen op Job, maar niet op hem (5: 11). Al bevat ook de 1e Petrusbrief woorden, die aan de evangelische traditie verwant schijnen, de auteur teekent toch het voorbeeld van Jezus, op welks navolging hij nadrukkelijk aandringt (2: 21), niet met trekken aan zijn geschiedenis ontleend, maar met de woorden van den profeet uit de ballingschap (Jes. 53: 9). Evenzoo bepaalt de schrijver van den 1en Johannesbrief zich tot de algemeene vermelding van Jezus' wandel (2: 6), wat te meer bevreemdt, daar hij in den aanhef verklaard had hoogen prijs te stellen op het zien en tasten van het woord des levens (1: 1). Clemens is de eenige, die zich een paar malen uitdrukkelijk op uitspraken van Jezus beroept (c. 13, 46), maar anders richt ook hij het oog zijner lezers nog meer op vromen des O. V. en de christelijke martelaars dan op het

---

1) O. Pfleiderer, *Der Paulinismus*, S. 124 f. Vergl. A. Schwegler, *Das nachap. Zeitalter*, B. I. S. 154 ff.; C. Holsten, *Zum Evangel. des Paulus*, S. 112.

leven en lijden van Jezus, en weet hij het voorbeeld door hem gegeven niet beter af te schilderen dan door het uitschrijven van het geheele 53e hoofdstuk van Jesaja (c. 16). Toch waren tijdens de vervaardiging dezer geschriften onderscheidene mondelinge en schriftelijke evangelieverhalen in omloop, en kan men niet beweren, dat de auteurs met den inhoud daarvan onbekend zijn geweest. Welk recht heeft men dan dit ten opzichte van Paulus aan te nemen, die zelfs meer dan eens zich uitdrukkelijk beroept op hetgeen Jezus gesproken en gedaan had (1 Kor. 7: 10, 9: 14, 10: 33 en 11: 1, 11: 23 vv. [1]), 2 Kor. 10: 1)? Intusschen zijn deze plaatsen niet allen van denzelfden aard, en het is daarom van belang ze een weinig van naderbij te beschouwen, ten einde het gebruik te kennen, dat Paulus van de evangelische traditie maakte. Terwijl hij toch 10: 33 en 11: 1 aan het doorgaande karakter van Jezus' leven denkt, en 2 Kor. 10: 1 bepaald aan zijn zachtmoedigheid en goedwilligheid, heeft hij 7: 10, 9: 14 uitspraken van hem voor den geest, die hij van anderen moet vernomen hebben. Dat hij toch 9: 14 niet een woord bedoelt door hem zelven op een bovennatuurlijke wijze ontvangen, blijkt uit den aor. *διέταξε* en het niet bijvoegen van *ἐμοί*, en wanneer hij 7: 10, 12 onderscheid maakt tusschen hetgeen „niet hij, maar de Heer" en hetgeen „hij en niet de Heer" verordent, dan wijst dit ook op een algemeen voorschrift van den Heer, en op de toepassing voor een geval, dat bij het leven van Jezus nog niet bestaan had, die hij nu meent door Gods geest voorgelicht daaruit te mogen afleiden (vs. 40, vgl. vs. 25). Tegen

---

1) Dat Straatman (*Krit. Stud. over 1 Kor.*, le st., bl. 38 vv.) de echtheid der pericope 11: 23—28 zonder genoegzamen grond bestrijdt, is aangetoond door E. C. Jungius in *Godg. Bijdragen*, 1864. Het zal hier voldoende zijn te herinneren, dat volgens Straatman vs. 29 zich aan vs. 22 zou moeten aanknoopen, en dat vs. 29 *διακρίνειν τὸ σῶμα* dan zal moeten beteekenen: „beoordeelen wat goed voor het lichaam is," zoodat Paulus dus de Korinthiërs zou aangespoord hebben om behoorlijk acht te slaan op de gesteldheid en behoeften van hun lichaam. Het is overigens duidelijk, dat ik boven niet op Rom. 15: 3 gewezen heb, omdat de echtheid van dat hoofdstuk betwistbaar is. — Dr. Rovers, wiens verhandeling: *Dr. A. Pierson's afscheid van de theologie beoordeeld*, mij eerst in handen gekomen is, nadat dit opstel aan de Redactie was toegezonden, maakt bl. 39 ook op de gelijkheid van Gal. 5: 14, Rom. 13: 9, 10 met Matth. 22: 39, 40 opmerkzaam. Daar Paulus zich hier echter niet uitdrukkelijk op Jezus beroept, valt deze proeve van overeenkomst in geest tusschen hem en Jezus, hoe merkwaardig ook op zich zelve, niet in den kring van ons betoog.

deze opvatting toch van vs. 10 strijdt niet, dat daar bij ὁ κύριος het praesens παραγγέλλει moet gedacht worden, want evenals men van de Schrift of van de wet placht te zeggen: λέγει, omdat zij blijvend gezag hadden, bezat dit ook het woord des Heeren. En evenmin schijnt mij de bedenking van Pierson van kracht te zijn, als hij beweert [1]), 1°. dat Paulus daar niet aan het woord van Jezus Matth. 5: 32, 19: 9 over de echtscheiding gesproken kan gedacht hebben, omdat hij van de door dezen gemaakte uitzondering: „ter zake van hoererij," niet gewaagt; 2°. dat Paulus geen historisch woord van Jezus kan bedoeld hebben, maar alleen zulk een, dat hij op bovennatuurlijke wijze ontvangen had, omdat hij blijkt een andere opvatting van het wezen des huwelijks gehad te hebben dan Jezus; en 3°. dat, daar hij vs. 25 schreef: „aangaande de maagden heb ik geen bevel van den Heer," hij bedoeld moet hebben: „is mij niets geopenbaard," daar hij van een overgeleverd woord gezegd zou hebben: „hebben *wij* geen bevel," en dat derhalve ook vroeger aan een woord van Jezus op zulk een bovennatuurlijke wijze medegedeeld gedacht moet worden. Hiertegen meen ik toch te moeten opmerken: 1°. dat het woord van Jezus aan Paulus overgeleverd zeer goed geluid kan hebben, zooals het Marc. 10: 11 is opgeteekend, waar die uitzondering: „ter zake van hoererij," niet voorkomt, welke trouwens ook in Mattheus van een lateren redactor schijnt te zijn [2]); 2°. dat Paulus vs. 10 het verbod van echtscheiding zoo onbepaald mogelijk aan Jezus toeschrijft, en dat, indien hij het in het vervolg niet streng op alle gevallen toepast, dit niet daaruit te verklaren is, dat hij het op bovennatuurlijke wijze ontvangen had, daar de mate van het gezag, dat hij aan een woord van Jezus toekende, daarvan niet kon afhangen, maar daaruit dat een algemeene regel bij zijn toepassing op de verschillende omstandigheden licht eenigszins gewijzigd wordt, en dat, indien hij al van Jezus verschild moge hebben in zijn opvatting van het huwelijk, dit hoofdzakelijk te wijten is aan zijn verwachting van de zeer spoedige komst van Christus (vs. 29), ofschoon hij zelf in allen gevalle

1) In zijn *De bergrede en andere Synopt. fragm.*, bl. 21 vv.
2) Vgl. Scholten, *Het oudste evangelie*, bl. 102.

meende in den geest van Jezus te spreken (vs. 25, 40); en 3º. dat, daar de Korinthiërs al hunne kennis van het Christendom van Paulus ontvangen hadden, het ook geen wonder is, als hij van een overgeleverd woord van Jezus gewagende niet schreef: „*wij* hebben het niet," maar: „*ik* heb het niet," vgl. 11: 23, terwijl het buitendien in het oog valt, dat de antithese in het 2e lid van dit vs. niet met dat *wij* rijmen zou.

Heeft Paulus nu in deze plaatsen historische uitspraken van Jezus voor den geest gehad, het is niet terstond duidelijk, hoe hij kan beweren zijn bericht over het avondmaal, 11: 23 vv., „van den Heer ontvangen" te hebben [1]). Het gaat toch niet aan hem deze meening toe te schrijven, dat hij dit feit zelf, hetwelk de andere apostelen als ooggetuigen kenden, door een buitengewone mededeeling van Jezus zou hebben vernomen, want, behalve dat men de kennis van zuivere feiten niet aan dergelijk een openbaring placht toe te schrijven, was er ook geen reden, waarom Paulus hier daarop zulk een nadruk zou gelegd hebben. Of was het misschien daardoor zekerder geworden? Neen, naar het mij voorkomt, is het hier, evenals Gal. 1: 12, niet het uiterlijk feit, welks kennis hij zegt aan den Heer verschuldigd te zijn, maar het rechte licht, waarin dat feit beschouwd moet worden, en daar dit het eigenaardige oogpunt was van zijn evangelie, is het ook niet zonder bedoeling, dat hij er ἐγώ bijvoegt. Het verdient toch wel opmerking, dat het Paulus blijkbaar niet te doen geweest is om een eenigszins omstandige beschrijving te geven van die handeling van Jezus en een juiste opgaaf van de woorden, die hij daarbij uitte. Vragen wij, wie toen bij hem waren, tot wie hij sprak, Paulus laat ons zonder antwoord. Wenschen wij te weten, wat de ongenoemde aanwezigen met dat brood en dien beker doen moesten, hij zegt het niet rechtstreeks, daar de woorden λάβετε φάγετε onecht zijn, en later vs. 26, 27 *eten* en *drinken* alleen zijdelings als de bekende bestemming daarvan vermeld worden. Hier vergenoegt hij zich daarentegen met het algemeene, dat zeker wel niet het authentieke woord van Jezus was: τοῦτο ποιεῖτε. Maar dat doet hij dan ook, omdat het

---

1) Over deze plaats is door Dr. Prins in zijn belangrijk geschrift: *De maaltijd des Heeren in de Korinthische gemeente*, opzettelijk gehandeld bl. 40 vv.

εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν datgene is, waar het hem eigenlijk op aankomt. Daarom wordt dit vs. 25 herhaald. Het wordt vs. 26 nader verklaard als een „verkondigen van 's Heeren dood." De gewichtige beteekenis van dien dood wordt op tweeërlei wijze in het licht gesteld, als een sterven voor anderen (vs. 24), en tot stichting van het nieuwe verbond (vs. 25). En daarom had hij dan ook in den aanhef opzettelijk herinnerd, dat dit geschied was „in den nacht, waarin de Heer Jezus werd overgeleverd." Maar had nu Jezus' dood die heilrijke strekking voor de wereld, en niet slechts voor de twaalve, die destijds met hem aanzaten, Paulus gaat dezen dan ook met stilzwijgen voorbij, zoodat de woorden van Jezus veeleer het voorkomen ontvangen, alsof zij rechtstreeks tot al de geloovigen, ook die van de toekomst, gericht waren geweest. En was het nu de Heer, die dit eigenaardige licht over de instelling van het Avondmaal voor hem had doen opgaan, Paulus vestigt hierop de aandacht der Korinthiërs, opdat zij het des te dieper gevoelen zouden, hoe onwaardig dus hun avondmaalvieren placht te zijn.

Uit dit alles blijkt, meen ik, duidelijk, dat Paulus een evangelische traditie heeft gekend, doch, daar het hem niet te doen was om hare letterlijke juistheid maar om den geest des Heeren, dat hij er daarom ook met een hiermede overeenkomstige vrijheid van gebruik gemaakt heeft.

Maar nu rijst voor ons de veel gewichtiger vraag op, of zijn opvatting van dien geest des Heeren inderdaad op mededeelingen gerust heeft, die hij aangaande hem ontvangen had, en die vraag is daarom voor ons van zulk een belang, omdat wij, als zij bevestigend beantwoord moet worden, de voorwaarde vervuld zien, onder welke het ontstaan van zijn evangelie ons verklaarbaar wordt, en tevens ons hier een bijna gelijktijdige en betrouwbare bron ontsloten vinden voor onze kennis van Jezus zelven en van het oorspronkelijke Christendom.

Wat was volgens Paulus het kenmerk van dien geest van heiligheid, waardoor Jezus met God verwant was en Zijn Zoon heeten mocht (Rom. 1: 4), en die ook het deel werd van degenen, die in hem geloofden? Als het tegenovergestelde van „het vleesch," van de richting naar het uitwendige, stof-

felijke, zinnelijke, zelfzuchtige (Gal. 5: 19—21) [1]), en van de wet als het voorschrift, dat zijn kracht stelt in zijn uitwendig gezag, openbaarde zich die geest als de vrije en vrijwillige uiting der liefde tot God, als onbepaald vertrouwen op God, als zelfbeheersching, als zelfverloochenende en zelfopofferende liefde voor anderen (vs. 22, 4: 6). Dat hij dien geest in Jezus leerde eerbiedigen, en hem op grond daarvan als Gods Zoon erkende, was het eigenlijke keerpunt geweest van Paulus' innerlijk leven (1: 16). Daarin zag hij een openbaring van God. Bedoelde hij nu daarmeê, dat die karaktertrekken van Jezus hem tot dien tijd onbekend gebleven waren, en hem toen eerst door God werden medegedeeld? Volstrekt niet. Of had hij dan vroeger het tegenovergestelde van hem vernomen? Maar dit wilde hij zeggen, dat zij, hoewel hem vroeger reeds ter oore gekomen, nu eerst in hun ware licht voor hem verschenen en recht door hem werden gewaardeerd. Dit was het, wat hij van God ontvangen had en ook van God alleen had kunnen ontvangen, want zelfs de leerlingen, die met Jezus persoonlijk hadden omgegaan, schenen hem toe daarin te kort te schieten.

Ook al konden wij niet wijzen op de boven aangehaalde plaatsen uit de brieven aan de Korinthiërs, waar Paulus zich op woorden van Jezus beroept, of op Rom. 1: 3, waar hij melding maakt van Jezus' afkomst uit David, dan zouden wij nog voor zeker moeten houden, dat Paulus, zoodra hij met de Christenen bekend werd, hen van onderscheidene bijzonderheden aangaande hetgeen Jezus gezegd en gedaan had had hooren spreken. Hij zou hun niet den heftigsten tegenstand geboden hebben, indien hunne belijdenis hem niet verfoeielijk had toegeschenen, en al schreed hij zelfs tot bloedige vervolging voort, hij had ongetwijfeld vooraf met hen geredetwist om hen van dwaling te overtuigen. Ook later nog verviel hij te eer tot verwenschingen van zulken, die de hem toevertrouwde zielen ten verderve dreigden te zullen worden [2]), omdat hij allen alles had trachten te worden, opdat hij ze behouden mocht. Maar wat was het nu, dat hem in die belijdenis zoozeer ergerde? Was het, dat zij een gekruisigde als den Messias huldigden?

1) Vgl. Pfleiderer, t. a. pl., S. 56 ff.
2) 1 Kor. 3: 17, 5: 3 vv., 16: 22, 2 Kor. 11: 13 vv., Gal. 1: 8, 9, 5: 12.

Maar wil dit alleen zeggen, dat die kruisdood Jezus machteloos gemaakt zou hebben om de nationaal-joodsche verwachtingen te vervullen, dan mocht de belijdenis van zulk een machtelooze bespottelijk worden genoemd, hij mocht zulke menschen als dwepers hebben veracht, hij zou ze niet als gevaarlijke misdadigers hebben vervolgd. Neen, hij zelf getuigt, dat het zijn groote ijver voor de instellingen der vaderen, voor de wet, was, die hem dreef, en het was dus geen leerstellige ketterij, die hij wilde uitroeien, maar afval van de wet. Dat hij nu de Christenen zelven daaraan schuldig achtte, is wel waarschijnlijk, maar zeker is het, dat Jezus hem door dien kruisdood in dat licht verscheen. Hij zelf verklaart het uitdrukkelijk 1 Kor. 1: 23, dat de leer van het kruis, die den Grieken een dwaasheid was, den Joden tot ergernis strekte, en de reden dier ergernis was volgens Gal. 5: 11 daarin gelegen, dat de wet, tot welker vervulling de besnijdenis verplichtte, was aangetast. Maar dan moet het Paulus ook bekend geweest zijn, dat Jezus, over wien door de bevoegde overheid het vonnis was gestreken (1 Kor. 2: 8, 11 : 23), op aanklacht van dergelijk een misdaad ter dood veroordeeld was, wat meer zegt, hij moet gemeend hebben voldoenden grond te bezitten om zich verzekerd te houden, dat dit vonnis ten volle verdiend was. En dit is niet wel mogelijk geweest, tenzij hij een en ander van Jezus' woorden en daden geweten heeft, waarop hij zich daartoe beroepen kon. Dit blijkt ook uit zijne verklaring, dat hij vroeger Christus naar het vleesch gekend had (2 Kor. 5: 16), d. i. dat hij Jezus ten opzichte der Christuswaardigheid, waarop hij aanspraak maakte, beoordeeld, maar hem toen ook, omdat hij aan zijne eischen niet voldeed, verworpen had. Ja, wij mogen nog verder gaan. Wist Paulus, dat Jezus in den nacht, „waarin hij overgeleverd werd," bij het vooruitzien van zijn dood zijnen leerlingen brood en wijn toegereikt had tot een teeken, dat hij dien dood niet wilde ontwijken maar om hunnentwil ondergaan (1 Kor. 11: 23 vv.), dan wist hij ook, dat Jezus daarvan een niet gering, natuurlijk geestelijk, heil voor hen verwachtte, en al heeft Paulus dit nu waarschijnlijk naar zijn meer dogmatisch standpunt scherper geformuleerd door te spreken van „het nieuwe verbond in zijn bloed (vs. 25)," toch kon Jezus hun zijn veroor-

deeling ter oorzake van wetsovertreding wel niet in zulk een gunstig licht voorgesteld hebben, tenzij hij zelf werkelijk erkend en beweerd had, dat hij een beter leven voor God kende en bevorderen wilde dan dat, hetwelk den stempel droeg van de wet. En al zou hij dit nu niet op deze wijze uitgedrukt hebben, dat zij „door zijn bloed voor God gerechtvaardigd zouden worden uit genade, en niet ten gevolge van de werken der wet," hoe zou Paulus toch ooit die beteekenis aan zijn kruisdood kunnen gehecht hebben, indien Jezus hem als een rechtzinnig Jood voor oogen gesteld was? Wel kon hij dan geleerd hebben, dat de vloek der wet Jezus getroffen had, maar niet, dat Jezus zich daaraan onderworpen had, opdat hij degenen, die onder de wet waren, van haar vloek en heerschappij bevrijden zou (Gal. 3: 13, 4: 5), niet, dat Jezus zelf der wet gekruisigd was (2: 20), niet, dat zijn gedoode lichaam het middel was geweest, waardoor de geloovigen dood geworden waren voor de wet (Rom. 7: 4). Het behoort tot het mystieke in Paulus, dat hij zich tot Christus niet alleen in een uitwendige betrekking geplaatst acht, maar zich ook met hem innerlijk één gevoelt, zoodat Christus in hem leeft, in hem een gestalte verkrijgt, zijn heerlijkheid zich in hem weerspiegelt, en ook zijn lot zich in hem herhaalt. Daarom troost het hem, als hij „de waarheid des evangelies" handhaaft tegenover hen, die de heidenen onder het juk der wet willen brengen, en daarvoor vervolging en doodsgevaren moet trotseren, dat dit de *στίγματα* van den Heer Jezus zijn (Gal. 6: 17), de *νέκρωσις* van Jezus, zoodat Jezus zelf in hem als 't ware andermaal sterft, maar ook in hem andermaal zijn leven en levenwekkende kracht openbaart (2 Kor. 4: 10) [1]. Maar had hij zich daarmede kunnen troosten, indien hij niet geweten had, dat zijn strijd en lijden het gevolg was van een gelijksoortig bedoelen [2]?

Indien deze opmerkingen juist zijn, dan bezitten wij ook een vasten grondslag ter verklaring van het ontstaan van het

---

1) Het was niet zonder reden, dat Paulus op beide plaatsen den historischen naam *Jezus* en niet den dogmatischen *Christus* gebruikt. Evenzoo ook, wanneer hij 1 Kor. 12: 3 dit de belijdenis noemt, die de heilige geest doet uitspreken: „*Jezus* is de Heer!"

2) Vgl. Rom. 10: 2—4.

evangelie van Paulus, terwijl mij dit daarentegen onverklaarbaar schijnt bij de onderstelling, dat hij van Jezus' leven eigenlijk niets anders geweten had dan dat hij gekruisigd en na zijn dood weder aan zijne leerlingen verschenen was. Holsten, die dit vooral verdedigd en bij herhaling uitvoerig toegelicht heeft [1]), redeneert daarbij aldus. Een gekruisigde Messias moest Paulus een ongerijmdheid toeschijnen. Toch durfde hij die belijdenis der leerlingen van Jezus niet geheel verwerpen, omdat zij zich op zijne opstanding beriepen, waarvan hij de mogelijkheid niet kon ontkennen, en dien kruisdood uit het oogpunt van het godsbestuur naar Jes. 53 als een dragen van de schuld des volks verklaarden. Daarentegen doorzag Paulus helderder dan zij, dat er een *principiëel* onderscheid bestond tusschen het Jodendom en het geloof aan een gekruisigden Messias. Daarom bood hij als vurig Farizeër hun den heftigsten tegenstand, maar toen hij dezen eindelijk ten gevolge der verschijning van Jezus opgaf, bleef hij dan ook zich zelven volkomen gelijk, als hij nu op dat onderscheid doorredeneerende kwam tot de slotsom, dat Jezus door zijn kruisdood een einde gemaakt had aan de wet en een nieuwe gerechtigheid en een beter, een waar leven voor God teweeggebracht.

Ik meen in het boven gezegde reeds een en ander te hebben doen opmerken, wat tot wederlegging hiervan strekt, maar ik moet ook nog op het volgende de aandacht vestigen: 1°. Holsten isoleert den kruisdood van Jezus, als hij stelt, dat dit naakte feit het onderwerp der bespiegeling van Paulus geweest is, en dat daaruit zich zijn evangelie heeft ontsponnen. Maar ten onrechte. De belijdenis der Christenen, door wie hij daarmede bekend werd, moet meer ingehouden hebben dan dit, dat Jezus, ofschoon hij gekruisigd was, toch de Messias was. Daar de Joden een Messias verlangden en verwachtten, zouden zij Jezus niet gekruisigd hebben, omdat hij daarvoor wilde gehouden zijn, indien niet zijn leven hun toegeschenen had daarmede zoozeer te strijden, dat die bewering godonteerend moest worden genoemd en den dood verdiende. Het laatste moeten natuurlijk de Christenen hebben ontkend. En

---

1) T. a. pl., o. a. S. 97 ff., 253 ff. Vgl. Schwegler, t. a. pl., B. I. S. 154 ff., Pfleiderer, t. a. pl., S. 7 ff.

hierin moet dan ook de reden gelegen hebben, dat Paulus hen even heftig bestreed als de joodsche overheid het Jezus gedaan had. Doch dan werd ook niet dat naakte feit van zijn kruisdood en de vraag, hoe die met zijn Messianiteit te rijmen was, het onderwerp zijner bespiegeling, maar dat zoo gequalificeerde feit en die grond van zijn veroordeeling.

2°. Volgens het verhaal van Handelingen heeft Paulus de Christenen vervolgd, totdat hij plotseling tot inkeer kwam en hunne zijde koos. Dit is geheel in den geest van zijne eigene mededeeling in Gal. 1, waar hij van de openbaring van God hem ten deel gevallen spreekt als van een bepaald feit, waarop een ander feit onmiddellijk had kunnen volgen, (*ὅτε δὲ εὐδόκησεν* aor., *εὐθέως οὐ προσανεθέμην κτέ.*, vs. 16), en dat daarom vooral een openbaring van *God* bleek te zijn, omdat het licht, dat nu voor hem opging, lijnrecht streed met de denk- en handelwijze, die hij tot nog toe had gevolgd. Maar kan nu in een man van een heftig karakter, vooral waar het een zaak van het gemoed betreft, zulk een plotselinge en scherpe, hoewel lang in het verborgen voorbereide, omkeering zeer natuurlijk zijn, zij is niet te verwachten, wanneer zij de slotsom moet zijn van een dialectische bespiegeling [1]). Ook daaronder mag men lang in spanning verkeeren, zij pleegt niet gepaard te gaan met hartstochtelijke werkzaamheid, maar zich terug te trekken in de stilte der eenzaamheid, waaraan zij behoefte heeft. Toen voor Paulus het tijdperk van bespiegeling aanbrak, ging hij dan ook naar Arabië. Mocht men nu de kracht dezer tegenwerping trachten te verzwakken door de onderstelling, dat bij de omkeering van Paulus slechts de hoofdzaak van zijn dialectisch proces beslist was, en dit eerst later zich verder geheel ontwikkeld heeft, dit zou niet kunnen worden toegelaten. Immers Paulus zelf getuigt, dat de openbaring, die hem toen ten deel viel, de erkenning van Jezus als Gods Zoon betrof, en kenmerkte zich dat zoonschap door het bezit van Gods geest, hij had dan nu, en wel beter dan de overige

1) Volgens Holsten moet de worsteling van Paulus verklaard worden uit zijn vrees, dat hij meenende de leugen te bestrijden tegen God zelven strijden zou en daardoor verloren gaan (S. 109). Het was dus alleen door zijn groote oprechtheid en waarheidsliefde, dat ook zijn gemoed hierin betrokken was (S. 90 ff.).

Christenen, den pneumatischen Christus leeren kennen, die zich vooral door zijn sterven voor anderen aan het kruis zoo had betoond. Maar staat nu volgens Holsten [1]) juist het rechte inzicht in het wezen der wet en dus in het ware leven door den geest aan de spits, waartoe het dialectisch denken Paulus opvoerde, dan had dit dus toen ook zijne voornaamste stadiën reeds doorloopen, daar de overige door hem opgenoemd, de opheffing van den scheidsmuur tusschen Jood en heiden, de ware opvatting van het volk Gods en de voorstelling van het einde der wereld, hiervan slechts de toepassing waren.

3°. Doch een groot bezwaar tegen de theorie van Holsten, dat het inzicht in het wezen der wet en in het ware leven door den geest het resultaat van een dialectisch nadenken over het verband tusschen Jezus' kruisdood en zijn Messianiteit geweest zou zijn, is hierin gelegen, dat Paulus daardoor ook niets meer gewonnen zou hebben dan het begrip der ware gerechtigheid, maar niet haar zelve, want causae respondet effectus. Of zou het werkelijk waar zijn, dat wie haar goed kent, haar ook betracht? Maar, wat meer zegt, ons zedelijk ideaal kan nooit het resultaat zijn van ons nadenken over hetgeen God met eenig feit mag hebben bedoeld, daar omgekeerd de bedoeling, die wij aan God met dat feit toeschrijven, juist afhangt van ons zedelijk ideaal.

Niet zonder reden heeft dan ook Lipsius [2]) de voorstelling van Holsten in dat opzicht gewijzigd, dat volgens hem voor Paulus bij zijn bespiegeling over den kruisdood van Jezus „Thatsachen des persönlichen Selbstbewustseins hinzutraten, um ihm das Verständniss des im Kreuztod des Messias beschlossenen göttlichen Mysterium zu eröffnen.” Maar ofschoon Paulus ongetwijfeld Jezus niet als Gods Zoon erkennen kon, zoolang als hij niet zijn kruisdood in het licht zijner verlossende werkzaamheid zich voldoende had verklaard, hoe kon hij meenen hier de vervulling te vinden eener betere gerechtigheid, dan die de wet hem had kunnen aanbrengen, indien

1) Hij schrijft S. 254 aant.: „Die dialektische vernichtung des gesetzes durch sich selbst ist erst das resultat, nicht die voraussetzung des prinzipes des paulinischen evangelium.”

2) In Schenkels *Bibel-Lexicon*. Art. *Gnosis*, B. II, S. 494.

niet de gekruisigde in zijn leven hem recht gegeven had om zijn dood zoo te beschouwen?

Slechts ééne bedenking schijnt mij hiertegen ingebracht te kunnen worden. Wijzende toch op het groote verschil in opvatting der ware gerechtigheid tusschen Paulus en de twaalve zou men kunnen vragen, hoe het dan kwam, dat de eerste zooveel nader gestaan heeft aan den meester dan de laatsten ofschoon dezen hem persoonlijk hadden gekend, en die bedenking, welker betrekkelijk gewicht ik erken, zou zeker lichter geheel op te lossen zijn, indien ons van het verkeer van Jezus met hen meer was medegedeeld, en onze kennis van het leven en denken der oudste gemeenten in Palestina niet zoo hoogst gebrekkig was. Maar toch moeten wij haar op goeden grond afwijzen. En dan doen wij opmerken, dat het niet vreemd mag genoemd worden, als Paulus hem beter verstaan heeft dan zij. De geschiedenis leert, dat een groot man niet altijd het best begrepen wordt door menschen uit zijn naasten kring, en dat wel eens eerst een volgend geslacht hem de rechtmatige hulde brengt, die zijne tijdgenooten hem onthouden hebben. Maar slaan wij nu het oog op die mannen, met wie Jezus heeft omgegaan, dan bespeuren wij zelfs onder hen een niet klein verschil in waardeering van hem. Wij hebben slechts te letten op Petrus, die het later geen ontrouw aan zijn meester acht, als hij Paulus volgt in zijn verkeer met de heidenen, en Jacobus, die met zijnen broeder was opgegroeid en hem toch eerst na zijn dood als den Messias heeft erkend, maar ook toen nog altijd veel meer aan de wet bleef vasthouden dan Petrus Beide mannen hadden Jezus korter of langer van nabij gekend, beiden wilden voor zijne echte volgelingen doorgaan, en toch stemden zij in opvatting van zijn geest niet overeen. De reden is, dat zij mannen waren van zeer verschillende geestesrichting en karakter, en dat zij slechts tot zekere hoogte zich aan zijn invloed hadden overgegeven. Wat had toch op zijne twaalve den indruk gemaakt, dat hij de Messias was? De evangelieverhalen spreken van wonderen door hem verricht, maar al waren zij hierin te vertrouwen, dan zouden wij voortgaan te vragen, waarom, indien die indruk hieruit te verklaren was, de groote menigte, die nog al zoo wonderzuchtig van aard was, ongeloovig gebleven is, en

hoe een betooning van physieke macht het oog heeft kunnen openen voor zedelijk-godsdienstige verhevenheid. Zien wij dan hier de macht der echte vroomheid? Zeker heeft die hier gewerkt, doch vroomheid alleen knoopt wel een vasten band tusschen gelijkgezinde, reine harten, maar dringt hen eer om het gewoel van het maatschappelijk leven te ontwijken en zich in kleiner kringen aaneen te sluiten dan om gezamenlijk op den voorgrond te treden. Heeft dan zijn vrije, frissche geest tegenover den ontzenuwenden invloed eener bekrompen wet hen aangetrokken? Maar, al hebben zij daarin het overwicht gevoeld van een, die meer was dan zij en recht had om voor te gaan, slechts een deel hunner heeft dien geest later en dan nog maar tot zekere hoogte naar eisch leeren waardeeren. Dan hunne gemeenschappelijke verwachtingen van een heerlijk godsrijk? Maar verschilden dezen niet weinig in aard bij Jezus en bij hen, de vraag is, waarom zij toch de verwezenlijking daarvan juist aan Jezus verbonden. Er moet dus bij die vroomheid, die hun eerbied inboezemde, die liefde, die hun hart won, die zelfstandigheid, die hun vertrouwen afdwong, nog wat anders, iets machtigs, gekomen zijn, en dat was zijn verheven idealisme, zijn reine geestdrift voor dat heerlijke doel, de komst van het godsrijk, en zijn krachtig en heldhaftig optreden om het te bereiken, met zelfverloochening, des noods met geheele zelfopoffering, die hen mede in geestdrift ontvonkte en tot medewerking opwekte. Daarom kon zijn kruisdood hen wel schokken maar niet van hem afvallig maken. Het oordeel der oversten was hun daarom niet het oordeel van God geweest. Hun geestdrift voor hem keerde ras terug en verhief zich met nieuwe kracht. Juist zijn lijden scheen hen met te vaster geloof aan hem gehecht te hebben om hen van zijn voortdurend leven bij God het hoogste te doen verwachten. Maar het was, alsof naarmate hij nu meer een metaphysisch wezen voor hen werd, het ethisch karakter van zijn werkzaamheid voor hen op den achtergrond trad. Het gemis van zijn persoonlijken invloed deed zich gevoelen. De indrukken, die zij van hem ontvangen hadden, waren nog geen klare, diepe overtuigingen geworden. Ontstond er bij hen onzekerheid over hetgeen al of niet met zijn geest overeenkwam, zij bezaten geen eigenlijke leer van hem, waarin zij een duidelijke

uitspraak konden vinden. En al bleven zij dan het hoogste heil van hem verwachten, zij werden licht weer medegevoerd met den heerschenden geest van wettelijke gerechtigheid, waarin zij waren opgegroeid, en die de maatschappij beheerschte, waarin zij leefden. Toch was hij niet spoorloos voor hen voorbijgegaan. Zelfs die wettische Jacobus was geen man meer gebleven naar het hart van Israëls voorgangers, die hem ter dood brachten. En al verfoeide de Apocalypticus het, dat er waren, die de heidenen ontsloegen van de gehoorzaamheid aan de wet, toch eischte ook hij niet meer, dat aan de ontelbare schare van hen, die hij in den geest tot het godsrijk zag toetreden, het juk der besnijdenis werd opgelegd, en zag hij in de volmaakte toekomst, wanneer alles nieuw zou zijn (21 : 6), een aanbidding van God zonder tempel en offers te gemoet, omdat de gemeente der verlosten dan in ongestoorde, rechtstreeksche gemeenschap zou leven met den Almachtige en met „het lam (vs. 22).” Maar als nu Paulus leerde, dat die toekomst reeds werkelijk was aangebroken, omdat in Christus hun de bedeeling des geestes was geschonken, en wie in hem was als een nieuw schepsel moest worden beschouwd (2 Kor. 3 : 6, 5 : 17), dan was het niet, omdat hem een andere Jezus verkondigd was dan die persoonlijk had omgegaan met die „steunpilaren,” die daarom zoo groot gezag bezaten, maar omdat hij door zijn scherpzinnig verstand de gevolgtrekkingen duidelijker doorzag, waartoe de beginselen van Jezus leidden, door de diepte van zijn gemoed ook de eischen van het zedelijk leven dieper opvatte, en door zijn richting naar het mystieke de verheffende en bezielende kracht des geestes beter gevoelde; doch beijverde hij zich nu ook, om in de prediking van het evangelie en de stichting der gemeenten zich door het licht, dat hij verkregen had, te laten leiden, dan willen wij niet vergeten, dat zich daartegen in de heidenlanden, waarin zijn werkkring was, veel minder bezwaren verhieven, dan hij in Palestina zou ontmoet hebben.

III.

Aanteekeningen op eenige plaatsen in de brieven van Paulus.

1 Kor. 11 : 25.

μετὰ τὸ δειπνῆσαι.

Deze woorden, die alleen in het verhaal van de instelling des avondmaals bij Paulus en Lucas voorkomen, zouden naar het oordeel van velen [1]) op den paaschmaaltijd slaan, die afgeloopen was, zoodat Paulus, die de prioriteit heeft, door deze opmerking het avondmaal als een nieuwe instelling zou hebben willen kenschetsen. Maar ten onrechte. Indien dit toch den Korinthiërs nog herinnerd had moeten worden, ofschoon het met het misbruik, waaraan zij zich schuldig maakten, in geen verband stond, dan had Paulus die woorden vs. 23 bij *ἔλαβεν ἄρτον* geplaatst, en zelfs dan nog zouden ze bij *hem* niet wel verstaanbaar geweest zijn, daar hij in het voorafgaande van geen paaschmaal gewag gemaakt had. Ook gaat het niet aan ze vs. 25 met *ὡσαύτως* te verbinden, en er dan dezen zin in te lezen, dat niet alleen het drinken van den beker maar ook het breken en eten van het brood plaats had *μετὰ τὸ δειπνῆσαι*, d. i. na den paaschmaaltijd. *Ὡσαύτως* slaat alleen op *τὸ ποτήριον*, waarbij het staat, en *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* beteekent dus: „nadat het eten," d. i. hier van het brood, „gedaan was." De Grieken toch onderscheidden dikwijls het *δειπνεῖν* van het daarop volgende *πίνειν*, evenals ook wij van *het eten* zoowel in den engeren zin van „spijze nemen" als in het algemeen van dien van „maaltijd houden" spreken. Zoo schrijft Plato, *Symp.* c. 4: *μετὰ ταῦτα ἔφη κατακλινέντος Σωκράτους καὶ δειπνήσαντος καὶ τῶν ἄλλων σπονδάς τε σφᾶς ποιήσασθαι καὶ ᾄσαντας τὸν θεὸν.... τρέπεσθαι πρὸς τὸν πότον*, en Athenaeus, V. 7, p. 214 (door Stallbaum aangehaald): *ὥσπερ καὶ Πλάτων φυλάσσει κατὰ τὸ συμπόσιον· μετὰ γὰρ τὸ δειπνῆσαι σπονδάς τέ φησι ποιῆσαι καὶ τὸν θεὸν παιωνίσαντας τοῖς νομιζομένοις γέρασι.*

---

1) O. a. van Dr. Prins, t. a. pl., bl. 66, en van Dr. Scholten, *Het Paulinisch evangelie*, bl. 272 v.

De Korinthiërs konden Paulus niet misverstaan. Eer nog kon Lucas de genoemde bedoeling gehad hebben, daar hij te voren van het paaschmaal gesproken had en nu de woorden, die hij aan Paulus ontleende, in deze volgorde schreef: *καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνῆσαι* [1]). Intusschen blijft toch ook bij hem daartegen het bezwaar bestaan, dat hij deze opmerking dan bij den aanhef van deze pericope vs. 19 en niet zoo in het voorbijgaan gemaakt zou hebben. Vgl. Matth. 26 : 26.

Gal. 2 : 11.

ὅτι κατεγνωσμένος ἦν.

De vertaling: „omdat hij te bestraffen," of beter: „omdat hij te veroordeelen was," wordt door Winer, Usteri, de Wette en and. afgekeurd, daar het part. perf. pass. de beteekenis van een adjectivum verbale niet zou kunnen hebben, en dus weergegeven moet worden door: „omdat hij veroordeeld was." Intusschen is het hun, naar het mij voorkomt, niet gelukt aan deze woorden een dragelijken zin te hechten. Paulus wil rekenschap geven, waarom hij tegen Petrus persoonlijk opgetreden was, De Wette zegt: „omdat hij berispt of aangeklaagd was, waarschijnlijk door Christenen van Antiochië." Derhalve moet ieder bestraft worden, die aangeklaagd wordt! Usteri verklaart: „er war ein Verurtheilter, für schuldig erklärter, d. i. er war offenbar im Fehler." Derhalve, wie veroordeeld is, is „offenbar" schuldig! Volgens de Synodale vertaling moest het in het openbaar geschieden, omdat hij veroordeeld was „door de groote meerderheid der gemeente te Antiochië." Mij dunkt, als het feit zoo ergerlijk was, dat Paulus zijn medeapostel niet sparen mocht, dan moest hij hem nog eer openlijk daarover bestraft hebben, wanneer slechts weinigen het afkeurden, opdat de oogen der overigen er voor mochten opengaan, dan wanneer de groote menigte het zelve reeds veroordeeld had. Er schiet dus niets anders over, dan dat wij het participium in de beteekenis van een adj. verbale opvatten, en dan zal men wel moeten toestemmen, dat Paulus zich tot zulk een openlijke bestraffing

---

1) Deze lezing, die in B L ℵ cop. sah. gevonden wordt, schijnt de ware te zijn.

van Petrus verplicht kon achten, omdat die in zijne schatting „te veroordeelen,” veroordeelenswaard was. Op gelijke wijze gebruikt hij het part. perf. pass. 2 Kor. 10: 10: ἡ παρουσία τοῦ σώματος ἀσθενὴς καὶ ὁ λόγος ἐξουθενημένος, want het gezegde zijner tegenstanders te Korinthe, dat hij daar aanhaalt, heeft geen betrekking op hetgeen er te zijnen opzichte geschiedde, maar behelst een oordeel, dat zij meenden over hem te moeten vellen. Daarom beantwoordt Paulus hen dan ook vs. 11 met te verklaren, dat zij dit bij zijn komst wel anders ondervinden zullen. En onwillekeurig stemt ook de Synodale vertaling deze opvatting toe, als zij ἐξουθενημένος weergeeft door „onbeduidend.” Maar wat hier eindelijk, mijns inziens, niet weinig afdoet, is, dat wat Paulus van Petrus getuigt, als hij schrijft: κατεγνωσμένος ἦν, blijkens de Homiliae Clem. (17: 19) door de Jodenchristenen verstaan is niet van de mededeeling van een feit maar van een eigen oordeel van Paulus zelven, en daarom een zoo diepen en bitteren wrok in hun hart heeft achtergelaten. Bestaat er toch geen twijfel aan, dat Paulus daar onder den naam van Simon den Samaritaan door Petrus wordt aangevallen, het springt ook terstond in het oog, dat wat deze hem verwijt: πρὸς στερεὰν πέτραν ὄντα με, θεμέλιον ἐκκλησίας, ἐναντίος ἀνθέστηκάς μοι, slaat op hetgeen Paulus verhaald had: κατὰ πρόσωπον αὐτῷ ἀντέστην, en als hij hem nu een lasteraar zijner prediking noemt, δῆλον ὅτι ὡς ἐμοῦ καταγνωσθέντος καὶ ἐμοῦ εὐδοκιμοῦντος, „blijkbaar alsof ik veroordeelenswaard was, ofschoon ik bijval *verdien*,” en het nog krachtiger herhaalt aldus voortgaande: ἢ εἰ κατεγνωσμένον με λέγεις, θεοῦ τοῦ ἀποκαλύψαντός μοι τὸν Χριστὸν κατηγορεῖς, „of, als gij mij een veroordeelenswaarde noemt, dan beschuldigt gij God, die mij Christus geopenbaard heeft,” dan heeft de auteur duidelijk in dat κατεγνωσμένος een qualificatie van Petrus gezien, die hij en zijne geestverwanten Paulus nooit vergeven hebben. Zouden zij Paulus in dit opzicht zoo geheel verkeerd hebben verstaan, en niemand gevonden hebben, die hen dan beter inlichtte?

Gal. 2: 13.

καὶ συνυπεκρίθησαν αὐτῷ καὶ οἱ λοιποὶ Ἰουδαῖοι.

Er zijn hier o. a. twee vragen, die met elkander in verband

staan en beide moeielijkheid baren: 1°. hoe de handelwijze van Petrus en van de met hem gelijkgezinden ὑπόκρισις heeten kon, en 2°. hoe Paulus vs. 16 de geloofsovertuiging van Petrus met de zijne gelijk kon stellen, daar zij er toch blijkbaar aanmerkelijk van verschilde. Doorgaans verklaart men het genoemde woord door „gebrek aan vastheid, klaarheid en zuiverheid van overtuiging," zooals o. a. de Wette, en er is wel geen twijfel aan, dat Petrus daaraan leed, maar ὑπόκρισις is, dat men zijn overtuiging verloochent, en de vraag is dus, hoe Paulus het bij Petrus aan overtuiging kon toeschrijven, toen hij met de heidenen at. En dan schijnt het, dat hij aldus heeft geredeneerd: indien Petrus eertijds gemeend had op den rechten weg tot het ware heil te zijn, hij zou niet in Jezus als den Christus hebben geloofd. Maar zocht hij nu vroeger zijn heil oprecht in de wet, dan was dus dat geloof van hem een bewijs, dat hij tot het inzicht gekomen was, dat hij wat anders behoefde en door de wet niet behouden kon worden. Op dien grond stelde Paulus hem met zich op éene lijn, en zeide hij tot hem: ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί, εἰδότες δὲ ὅτι οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου κτἑ. Maar moest nu werkelijk deze geloofsovertuiging aan hem toegeschreven worden, en had hij dus geheel aan de inspraak van deze gehoor gegeven, toen hij met de heidenen ging eten, dan had hij ook in strijd met haar gehandeld, toen hij zich weder aan hen onttrok, alsof de wet wél tot behoudenis noodig was, en zoo had hij zich dus anders getoond dan hij innerlijk was, hij had geveinsd. Juist omdat Paulus hier een zaak van beginsel en niet van karakter ziet, acht hij zich verplicht zoo gestreng tegen Petrus op te treden. De vraag is echter, of hij recht had het geloof van Petrus in dat licht te beschouwen. En deze vraag moet men ontkennend beantwoorden. Hiertoe zou men zich echter niet mogen beroepen op vs. 16, waar Holsten [1]) uit het ἐὰν μὴ διὰ πίστεως afleidt, dat Petrus het geloof in Jezus beschouwd heeft als een middel om de werken der wet te volbrengen en zoo voor God gerechtvaardigd te worden, terwijl Paulus ze daartoe volstrekt onvermogend verklaarde. Hij neemt toch ten onrechte aan, dat Paulus hier een onder-

1) T. a. pl., S. 139 ff., 236 f., 278 f.

scheid in dogmatische overtuiging tusschen zich en Petrus onderstelt, terwijl hij integendeel door zijn meervoud εἰδότες aan hen beiden dezelfde beweegreden voor hun geloof toekent, en later met ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως aan beider geloof dezelfde strekking toeschrijft.

Gal. 3: 16.

καὶ τῷ σπέρματί σου, ὅς ἐστι Χριστός.

Bij de verklaring dezer woorden [1]) geldt ook de vraag, of Paulus hier σπέρμα gebruikt in eigenlijken of in oneigenlijken zin, natuurlijk of geestelijk. In het eerste geval kan hij bij Χριστός alleen den persoon van Christus als die uit Abrahams geslacht voortgesproten was bedoeld hebben, want niet het geheele geslacht van Abraham was Christen geworden, en evenmin behoorden al de Christenen tot dat geslacht. In dezen zin nu kan Paulus zeker τὸ σπέρμα Ἀβραάμ verklaard hebben van den Abrahamszoon bij uitnemendheid. Daarentegen kon hij niet in geestelijken zin spreken van Christus en zijne volgelingen als het Abrahamszaad. Wel kon hij de Christenen als οἱ ἐκ πίστεως terecht het geestelijk σπέρμα van den πιστὸς Ἀβραάμ noemen (vs. 9), daar zijn geestelijk levensbeginsel in hen was voortgeplant en hij ook in dat opzicht hun vader was (Rom. 4: 12), maar hij kon nooit in dien zin Christus zelven het σπέρμα van Abraham noemen, of hij zou moeten beweerd hebben, dat in Abraham het oorspronkelijke, maar in Christus het afgeleide gevonden was, wat ongerijmd zou zijn, daar hij in Abraham alleen de voorafschaduwing, of liever de eerste flauwe openbaring van dat geestesleven des geloofs kon erkennen. In Abraham mocht men het reeds *zien*, eerst door Christus was het in het bezit der volkeren gekomen. Maar Christus zelf had het niet aan Abraham ontleend. Het was zijn eigendom, omdat hij de υἱὸς θεοῦ was, reeds voordat hij onder de wet geboren werd (4: 4).

Gal. 3: 20.

Ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν, ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν.

Tot aanvulling van hetgeen ik in den vorigen jaargang van

1) Vgl. *Theol. Tijdschr.*, 1878 bl. 415 vv., 618 vv.

dit tijdschrift over deze plaats geschreven heb, dienen nog de twee volgende opmerkingen:

1°. Ten onrechte beweert de Wette—Möller, dat, daar εἷς een masc. is, ook ἑνός dit zou moeten zijn. Wel doet toch de antithese der beide leden, waaruit dit vs. bestaat, ons verwachten, dat ἑνός en εἷς in dezelfde *beteekenis* gebruikt zijn, omdat het in dit opzicht is, dat hier een μεσίτης en ὁ θεός met elkander vergeleken en van elkander onderscheiden worden, maar zij eischt niet, dat ἑνός en εἷς ook van hetzelfde *geslacht* zijn. Of worden dan ὁ μεσίτης en ὁ θεός ook in dit opzicht vergeleken? Het is hier een vraag van de rhetorica en van de wetten, die de vergelijking, waartoe ook de antithese behoort, beheerschen, en daarvan is deze éene, dat de deelen eener vergelijking slechts in één opzicht behoeven overeen te komen. Waarom toch zou men b. v. niet mogen zeggen: „Het gemeene behoort niet tot het gebied van *het schoone*, maar die figuur is *schoon*?" Ontkent men dit, en beweert men, dat ἑνός en εἷς om de antithese zoowel in beteekenis als in geslacht moeten overeenkomen, dan blijft er geen andere opvatting van dit vers over dan deze volslagen zinledige: „De μεσίτης is dit van meer dan één persoon, maar God is één in persoon." Zelfs de gewone opvatting toch: „één dezer," is willekeurig, want dan moest er een meervoud voorafgaan, waarop dit sloeg, of tot vergoeding daarvan ten minste εἷς τούτων staan. Is dus elke verklaring, die uit dezen eisch voortvloeit, verwerpelijk, en die eisch zelf ook ongegrond, er bestaat dan ook geen reden om te ontkennen, dat ἑνός een neutrum is.

2°. De beteekenis van *innerlijk één*, welke hier naar mijn gevoelen ἑνός en εἷς hebben, is ook aan het Lat. *unus* eigen. Men zie vooral Horat. *Ep. ad Pis.*, omdat ook daar gesproken wordt van de samenvoeging van ongelijksoortige zaken. Wij lezen er vs. 6 sqq.:

Credite Pisones! isti tabulae fore librum
persimilem, cujus, velut aegri somnia, vanae
fingentur species, ut nec pes, nec caput *uni*
reddatur formae.

en vs. 23:

Denique sit quodvis simplex duntaxat et *unum!*

Evenzoo is het gebruik van εἶναι cum gen. in de beteekenis van „ergens bij behooren, aan passen," eigen aan het Latijnsche *esse alicujus.* Een voorbeeld daarvan vinden wij bij Cicero, *De fin. bon. et mal.*, c. 1, init., waar hij diegenen beantwoordt, die afkeuren, dat hij over wijsbegeerte schrijft, „qui genus hoc scribendi, etsi sit elegans, personae tamen et dignitatis esse negent," d. i. aan mijn persoon en waardigheid zou passen, daarmede overeenkomen.

Dordrecht, 1879. A. H. Blom.

BIJDRAGEN TOT DE KRITIEK DER SYNOPTISCHE EVANGELIËN.

VIII. *De methode der Synoptische Kritiek, naar aanleiding van Dr. A. Pierson's geschrift over de Bergrede* [1]. *Vervolg van de vorige bijdrage. Zie hierboven bl.* 157 *vlg.*

Een wit blaadje, niets anders behelzende dan de woorden „Synoptische Fragmenten", scheidt de Inleiding, in mijne vorige bijdrage behandeld, van den nu volgenden hoofdinhoud van Pierson's geschrift. Deze afscheiding zal toch wel geen vingerwijzing voor den lezer zijn dat de twee deelen van het boek geheel op zich zelve staan en dus ook geheel op zich zelve moeten beoordeeld worden; m. a. w. dat hetgeen hier als Inleiding voorkomt, oorspronkelijk door den auteur niet bestemd was om juist als Inleiding tot deze studie te dienen? Ik kan hier niet denken aan zulk eene bepaalde bedoeling van den schrijver, doch wel aan een onwillekeurige uiting van een juist, ofschoon misschien duister besef. Reeds in de Inleiding vonden wij sporen van incohaerentie. Het daar te zamen gebrachte ontstond niet aus einem Gusse, maar was de vrucht van op zich zelf staande opmerkingen en aanteekeningen bij verschillende gelegenheden gemaakt. Vóór wij aan het eind der Inleiding gekomen waren, kregen wij reeds kennis van een resultaat, hetwelk niet in alle deelen met de slotsom van het geheele

---

1) De beoordeeling, die Dr. M. A. N. Rovers van Pierson's boek gaf, kwam mij eerst ter hand, toen deze bijdrage nagenoeg voltooid was, zoodat ik van dezen arbeid voor dit mijn opstel nauwelijks eenig gebruik heb kunnen maken. Zie daarover intusschen hieronder bldz. 396.

onderzoek overeenkwam. Zoo schijnt ook het historisch-kritisch onderzoek, dat op den titel als hoofdinhoud van het boek voorkomt, zich niet al te wel aan de voorafgaande Inleiding aan te sluiten en daarmede geen behoorlijk geheel te vormen. Dit zal ons spoedig genoeg blijken. Het is duidelijk dat Dr. Pierson, die, zoo als wij weten, gewoon is in zijne studie een rijke verscheidenheid van onderwerpen te vereenigen en om zoo te zeggen velerlei tegelijkertijd te behandelen, ook van zijne Synoptische studiën niet kan zeggen dat hij langen tijd was totus in illis. Hij zelf weet te goed wat het zegt een boek te schrijven, dan dat hij niet volmondig zou erkennen, bij de publicatie van zijn theologischen zwanenzang ver beneden den hier te stellen eisch van eenheid gebleven te zijn. Waarschijnlijk heeft dezelfde reden, die hem belette kennis te nemen van hetgeen in den laatsten tijd, immers na de aanvaarding zijner tegenwoordige betrekking, op theologisch gebied verscheen, hem evenzeer verhinderd zijne verspreide opstellen tot een behoorlijk geheel om te werken. Ik voel behoefte deze bijzonderheid te releveeren, niet zoozeer tot verontschuldiging van den auteur, die waarlijk te hoog staat om van zijnen beoordeelaar te kunnen verlangen, dat deze als advocaat optrede met verzachtende omstandigheden, als wel omdat ik de bedoelde bijzonderheden noodig had tot verklaring van het feit dat wij van dezen schrijver zulk een boek ontvingen. Is mijn oordeel juist, vormt de Inleiding geen behoorlijk geheel met, geen behoorlijke inleiding zelfs tot den hoofdinhoud van het boek, dan zal Dr. Pierson zelf de eerste zijn om mij voor mijne aanwijzing dank te zeggen, gelijk ik van mijne zijde hem dankbaar hoop te zijn voor hetgeen hij in zijn jongste geschrift tot oplossing der Synoptische quaestiën mocht hebben bijgedragen. In geen geval wensch ik het genoemde witte blaadje te beschouwen als een zoodanige afsluiting van het voorafgaande, dat ik mij daardoor zou laten weerhouden om bij de verdere behandeling van Pierson's boek, waar het noodig mocht zijn, den blik nog eens in de Inleiding te slaan. Integendeel. Met Dr. Pierson van oordeel, dat het bij historisch-kritisch onderzoek vooral op de methode aankomt, wensch ik het voor mij liggende boekje ook wel degelijk te bezien uit het oogpunt van de methode, door middel van welke de schrijver tot

zijne conclusiën is gekomen. Het stond den heer Pierson natuurlijk volkomen vrij, verschillende opstellen van verschillende datums in één bundeltje te vereenigen. Door de wijze waarop hij bij de rangschikking dier opstellen te werk ging, heeft hij zijnen beoordeelaars het recht gegeven, de vraag te stellen, of de inhoud zijner eerste rubriek werkelijk in overeenstemming is met den gekozen titel van Inleiding.

Uit mijne vorige bijdrage heeft de lezer gezien, hoe de opgemerkte leemten in de nieuwe kritiek den heer Pierson tot de conclusie brachten, dat men van nu aan bij het kritisch onderzoek der synoptische evangeliën niet langer zich de vraag ter beantwoording zou stellen: Wat zij ons omtrent den persoon en het leven van Jezus kunnen leeren? Op de meest kategorische wijze wordt de staf gebroken over hen, die nu nog in de evangeliën zouden willen gaan zoeken naar bijdragen voor Jezus' biografie. Het is uitgemaakt: 't zoeken van oudere bronnenschriften voor dit doel en daar ter plaatse leidt tot niets. Al wat de kritiek in dezen te doen heeft, bepaalt zich tot wegruiming der vooroordeelen, die op dit stuk bij sommigen nog mochten bestaan en voor 't overige tot de positieve aanwijzing van de oud-christelijke denkbeelden, welker geschiedenis zich in deze letterkunde afspiegelt. Natuurlijk verwachten wij nu in 't volgend „historisch-kritisch onderzoek" de toepassing en exemplificatie der aldus geformuleerde beginselen. In plaats daarvan ontvangen wij echter eene beschouwing van de zoogenaamde Bergrede bij Matth., vergeleken met parallele plaatsen elders bij denzelfden evangelist en bij de andere Synoptici voorkomende, waarbij de auteur niet alleen van meet aan zijne toevlucht neemt tot de onderstelling van het bestaan van oudere, in onze evangeliën verwerkte bronnen, maar ook in hoofdzaak door de vraag beheerscht wordt: bezitten wij in de eene of andere formatie dezer Spreukverzameling echte Jezuswoorden? En ofschoon, gelijk te verwachten was, het antwoord doorgaande ontkennend luidt, toch ontbreekt het niet aan plaatsen, waar de mogelijkheid niet wordt ontkend, dat de overlevering niet geheel ontrouw is geweest in 't bewaren van 't oorspronkelijke. Nu erken ik gaarne, dat de indruk, dien men bij de lezing van dit onderzoek krijgt, van dien aard is, als hield de onderzoeker het reeds a priori voor zoo goed als zeker, dat

zijn zoeken niet zou leiden tot het vinden van echte Jezus-woorden. Dit neemt echter niet weg, dat bij elk gedeelte der behandelde Logia telkens weer de vraag ter sprake wordt gebracht: hebben wij hier te doen met spreuken, uit den mond van Jezus opgevangen?

Wij willen echter niet ondankbaar zijn, maar veeleer aannemen dat de schrijver, de zwakheid van velen in aanmerking nemende, in dit gedeelte van zijn arbeid de slotsommen zijner Inleiding door nieuwe bewijsmiddelen heeft willen bevestigen, en daarom liever iets te veel, dan voor sommigen niet genoeg heeft gegeven. Schaden kon 't in allen gevalle niet, heeft hij wellicht gedacht, dat de waarheid der grondstelling: er zijn in de synoptische evangeliën geen betrouwbare mededeelingen omtrent den vermeenden stichter des Christendoms te vinden; tot de grootst mogelijke evidentie werd gebracht. Hier toch was de vaste basis voor de verdere kritische operaties te zoeken. Deze overweging mag ons intusschen niet verhinderen, nauwkeurig na te gaan, of de methode, door den schrijver gevolgd tot het verkrijgen dezer evidentie, verschilt van die welke hij in zijne inleiding heeft afgekeurd, m. a. w. of Dr. Pierson in zijne eigene kritiek zich heeft weten te wachten voor de feilen, die Dr. Pierson bij zijne theologische voorgangers meent te ontdekken.

Wij willen dan nu nader kennis maken met den hoofdinhoud van Dr. Pierson's boek en, gedachtig aan den wenk ons door de opengelaten witte bladzijden gegeven, vergeten wat (in de Inleiding) achter ons ligt om ons onverdeeld naar het voor ons liggende kritisch onderzoek uit te strekken. Het opschrift luidt ditmaal met afwijking van hetgeen wij op den eersten titel en den omslag lazen: Synoptische Fragmenten. Ik herinner daarom mijnen lezers, dat onder die fragmenten niet alleen de Bergrede als hoofdinhoud van het geheele boek op den titel vermeld staat, maar dat daaraan werkelijk bijna geheel het overige gedeelte van P.'s studie gewijd is. Slechts aan twee andere synoptische perikopen valt na de Bergrede eene beknopte beschouwing ten deel.

Wij beginnen dus met de Bergrede.

Voor de lezers van ons tijdschrift stip ik slechts aan wat door Dr. Pierson voor zijn publiek eenigszins breeder moest

worden besproken, nl. in welk verband de Bergrede op de parallele plaatsen bij Lukas gevonden wordt. Het is van algemeene bekendheid voor de Theologen dat drie verschijnselen hier vooral het onderzoek der kritiek hebben bezig gehouden: 1°. Dat Mattheus de rede van Jezus vroeger plaatst dan Lukas; 2°. dat bij hem die rede zelve veel uitvoeriger is dan bij Lukas en veel bevat wat bij den derden Evangelist óf in het geheel niet voorkomt, óf elders op verschillende plaatsen van zijn Evangelie verspreid is; 3°. dat Markus niets heeft wat op eene Bergrede gelijkt en slechts enkele daar voorkomende losse spreuken in zijn Evangelie heeft opgenomen. Bij Matth. alleen vinden wij de rede op den berg als eene soort van oratio inauguralis door Jezus voor een auditorium, waarvan de omvang moeilijk is te bepalen, uitgesproken. Wat hebben wij van deze Bergrede te denken? Is zij werkelijk door Jezus gehouden, en zóó gehouden? Niemand onzer die het gelooft. Niemand ook van de vertegenwoordigers der nieuwe kritiek, door Dr. Pierson ondervraagd. Het behoeft daarom echter nog niet overbodig te heeten eene zaak als deze voor het grootere publiek duidelijk te maken. Het onmiskenbaar talent van Dr. Pierson maakte hem voor deze taak bij uitnemendheid geschikt. Zoo iemand, dan bezit hij de gave, voor den populairen verslaggever onontbeerlijk. Helder en klaar toont hij aan dat de Bergrede niet past voor de situatie waarin zij door Mt. zelf is geplaatst, ja dat die situatie zelve eene onmogelijke mag heeten.

Doch hij gaat te ver als hij zijnen lezers wil doen gelooven, met een beroep op de eigenaardige beteekenis van Aoristus en Imperfectum, dat de Evangelist zelf (Mt. V, 2), in strijd met zijne eigen voorstelling, volgens welke hier op zekeren bepaalden tijd en op zekere bepaalde plaats de rede zou gehouden zijn, door de keuze van het imperfectum zou te kennen hebben gegeven dat Jezus *gewoon was* zoo en zoo *te leeren.* Dr. Pierson heeft voorbijgezien dat de algemeene regel, voor de beteekenis van het imperfectum geldende, te dezer plaatse wegens de voorafgaande Aoristi niet van toepassing was. Ten hoogste had hij uit het imperfectum ἐδίδασκεν de mogelijkheid mogen opmaken, dat het in een oudere formatie van de Bergrede dienen moest om aan te duiden dat de samengevoegde

spreuken een staaltje bevatten van Jezus' leer en leertrant. In den tegenwoordigen kontekst echter heeft het Imperfectum niets bevreemdends en mocht daaruit dan ook niets bijzonders worden afgeleid. Er waren dan ook buitendien bewijzen genoeg te geven tot staving van de reeds vóór de dagen der nieuwe kritiek uitgesproken stelling, dat de Bergrede tusschen Matth. IV en VIII is ingeschoven, en mitsdien van elders ontleend schijnt. Moeilijker echter is de vraag te beantwoorden van welken aard en van welke waarde voor de kennis van den historischen Jezus de door onzen eersten Evangelist gebruikte oorkonde moet zijn geweest. Het verheugt mij dat Pierson, in strijd met zijne uitlatingen aan het slot der Inleiding, dit vraagstuk nog eens opzettelijk in behandeling heeft genomen.

Gelijk alle zijne voorgangers moest ook hij natuurlijk de rede in Luk. VI voorkomende met de Bergrede vergelijken en de vraag stellen: waar vinden wij de meer oorspronkelijke Redactie, en wat leert deze ons omtrent de oudere bron waarvan òf Matth. òf Lukas òf beiden hebben gebruik gemaakt. Leert nu deze vergelijking al dadelijk dat vele bestanddeelen der Bergrede, in Lukas VI ontbrekende, op andere plaatsen van dit Evangelie voorkomen als spreuken door Jezus naar aanleiding van verschillende, telkens bepaaldelijk aangegeven omstandigheden uitgesproken, dan rijst de vraag: ontleende Lukas deze historische bijzonderheden aan een oudere, betrouwbare bron, welke door Matth. niet gekend of opzettelijk verwaarloosd is? Geheel in overeenstemming met de meeste critici van onzen tijd, zegt Pierson: het is waarschijnlijk dat Lukas eigenmachtig en willekeurig voor elk der losse spreuken de een of andere historische aanleiding in het leven van Jezus heeft gefingeerd. Nergens vinden wij bij Lukas, waar hij behalve in Hoofdst. VI spreuken, in de Bergrede voorkomende, in zijn Evangelie opneemt, eene uitspraak van Jezus, ongekunsteld samenhangende met een historisch feit; telkens treffen wij bij hem spreuken aan, waarvan de zin door den gedwongen kontekst kennelijk bedorven is. Wat volgt dus hieruit? Heeft Matth. de Bergrede (in hare meer oorspronkelijke gedaante bij Lukas VI voorkomende) van elders geïnterpoleerd? Of heeft Luk. de Bergrede (in hare meer oorspronkelijke gedaante bij

Matth. voorkomende) besnoeid? Vóór Dr. Pierson op deze vraag antwoord geeft, staat hij nog een oogenblik stil bij Markus, die de Bergrede zelve niet heeft en slechts drie [1]) spreuken daaruit, en dat wel zonder noodzakelijk historisch verband, in zijn Evangelie opnam. Uit dit verschijnsel concludeert Pierson tot de onwaarschijnlijkheid dat Matth. de oorspronkelijke (bij Lukas voorkomende) bergrede zou hebben aangevuld met twaalf spreuken, welke hij ontleende aan een bron, die ook aan Lukas ten dienste stond en waarin werd verhaald, hoe Jezus bij verschillende gelegenheden gesproken had. Het is toch gemakkelijker aan te nemen, dat Markus die éène bron, waaruit Matth. de gansche bergrede ontleende, niet gekend heeft, dan te onderstellen, dat hij ook vreemd is geweest aan een tweede bron of daaraan slechts zoo weinig ontleende. Ik hoop in 't bovenstaande Pierson's redeneering juist te hebben weergegeven. Straks komen wij daarop terug. Hier doe ik slechts even opmerken, dat wij langs dezen weg bezwaarlijk tot eenigszins zekere uitkomsten kunnen geraken. De oningewijde lezer krijgt mijns inziens geen juiste voorstelling van het op te lossen probleem, indien hij zich aan Dr. Pierson's leiding overgeeft. De hier aangewende methode kan slechts goede diensten bewijzen tot bestrijding van vooroordeelen, die sinds lang door de mannen van 't vak zijn bestreden en voor goed uit den weg geruimd. De hypothesen tot verklaring van de verhouding tusschen Markus en de beide andere synoptici moesten uit den aard der zaak zeer gecompliceerd zijn. 't Stond Dr. Pierson natuurlijk vrij om geene dier hypothesen aannemelijk te achten. Doch hoe hij eenig heil kon verwachten van eene vergelijking tusschen de drie synoptici zonder eenige voorafgaande beschouwing van 't Markus-evangelie, met zijn eigenaardig voorbijgaan van de redestukken, ziedaar wat mij, om niet te sterk te spreken, vreemd voorkomt. Voor zijne handelwijze in deze vind ik slechts éene verklaring. Zij is deze. Zijn historisch-kritisch onderzoek had slechts ten doel om alle argumenten op te sporen, die kunnen dienen tot bestrijding van de meening, als zou 't oppervlakkig lezen onzer evangeliën genoeg zijn om ons eene juiste voorstelling te geven van Jezus' eigen leer en leer-

1) De Synopsis van Anger geeft er minstens vier.

vorm. Roepen wij een oogenblik ons voor den geest wat sinds de dagen van Eichhorn is gearbeid tot opsporing van de genesis onzer Evangeliën in verband met de oudste traditiën aangaande het oorspronkelijke Christendom, dan moet ons het door Dr. P. gekozen standpunt wel eenigszins naïef toeschijnen. Gaat het in onze dagen aan, de vragen zoo te stellen als Dr. P. deed? Het is toch waarlijk niet voor het eerst dat het niet voorkomen van de Bergrede en van zoo veel andere leerstof in het Markus-Evangelie wordt opgemerkt. Mag iemand heden ten dage eene verklaring van dit verschijnsel zoeken zonder de mogelijkheid in rekening te brengen dat de tweede Evangelist van de overgeleverde logia met voorbedachten rade een aanmerkelijk deel heeft geïgnoreerd? In geen geval, dunkt mij, kunnen wij het getuigenis van Markus zoo voetstoots aannemen om daaruit met Dr. P. bevestiging te putten voor de hypothesen aangaande den ouderdom van de door Matth. gebruikte spreukverzameling. Ik geef gaarne toe dat het hoogst moeilijk is in populairen vorm de Synoptische quaestie naar eisch te behandelen; doch deze bedenking geeft ons nog niet het recht om onze lezers in den verkeerden waan te brengen als zouden de op dit gebied hangende gedingen voor het forum van het groote publiek behooren.

Gelukkig keert onze Schrijver na deze digressie op het gevaarlijke Markus-terrein spoedig tot den pas verlaten en zekerder weg terug door de vraag te stellen: draagt wellicht de rede bij Lukas VI het merk der oorspronkelijkheid aan het voorhoofd? Het antwoord luidt ontkennend. Immers het verband, waarin die rede bij Lukas voorkomt, maakt het niet waarschijnlijk, dat wij hier met een werkelijk door Jezus gehouden toespraak te doen hebben. Wat beteekent hier *de* berg, *de* vlakte. Waar en wie zijn de toehoorders? enz. enz. Ook laat de onderlinge samenhang der spreuken bij hem vooral niet minder dan bij Matth. te wenschen over; de herhalingen zijn stuitend, de overgangen gedwongen, de verbindingen bederven veelal den zin, de fouten zijn hier en daar alleen uit Matth. te herstellen. Daarenboven is de inhoud in strijd met de situatie en zulks niet minder dan het geval is met de Bergrede bij Matth.

Wat volgt nu uit dit alles? vraagt Dr. P. Wij weten, zegt

hij, voor zoo ver van weten sprake kan zijn, waar wij met het lang verledene te doen hebben, dat er eene verzameling van spreuken moet hebben bestaan, waaraan de redegroep, bij Matth. en Lukas voorkomende, werd ontleend. Maar waar van daan haalde de auteur dezer verzameling zijne stof? Uit de algemeene traditie aangaande Jezus? Dan moet hetgeen elders in onze Evangeliën uit die traditie werd opgenomen, telkens open plaatsen vertoonen. Maar hoe dan te verklaren dat Markus, van wien wij straks gisten dat hij de spreukenverzameling alleen niet kende, uit die algemeene traditie niet meer dan drie (zegge: vier) spreuken overnam? Niets geeft ons dus tot nu toe het recht, Markus protesteert zelfs door zijn stilzwijgen daartegen, om aan te nemen, dat er een compilatie heeft bestaan van Jezus' eigen woorden bij verschillende gelegenheden gesproken. Nergens in de Synoptici vinden wij omstandigheden, die ons doen denken: hier zou dit of dat gezegde van de bergrede bijzonder op zijne plaats zijn. Voorloopig neemt Dr. P. op grond van deze overwegingen aan, dat bedoelde spreukverzameling niets anders geweest is dan eene vrije compositie, waarin (dit wordt uitdrukkelijk toegegeven) mogelijk enkele echte Jezuswoorden eene plaats vonden, doch die dan toch als zoodanig niet zijn gewaarmerkt door de verzameling, waarin zij werden opgenomen.

Dr. P. beroept zich hier nogmaals op zijne, ons onjuist voorkomende, grammatikale opmerking over het imperf: ἐδίδασκεν, Matth. V: 2, ten bewijze dat de evangelist zelf (of de auteur van 't Spreukenboek) de verzameling van logia, welke de bergrede constitueeren, als zulk eene vrije compositie heeft willen signaleeren. Nog daargelaten de exegetische onnauwkeurigheid, komt mij 't hier gevoerde betoog niet zeer overtuigend voor. Wanneer ik zoek naar echte Jezuswoorden en ik vind in twee evangeliën de onmiskenbare overblijfselen van eene nog oudere oorkonde, welke Spreuken bevatte, door onze kanonische evangelisten aan Jezus toegeschreven, dan doet het niets ter zake of deze logia in de oude oorkonde worden aangekondigd met de woorden: aldus sprak Jezus, dan wel met de phrase: aldus was Jezus gewoon te spreken.

Het feit, waarop hier alles aankomt, is, of de oudere oorkonde de merkteekenen draagt van, d. w. z. zich voordoet als

eene verzameling van Jezuswoorden. Bedrieg ik mij niet, dan zijn wij hier nog altijd bezig met het voorloopige analytische onderzoek naar de oudere en nieuwere bestanddeelen in de oudste evangeliën opgenomen. Van hoeveel meer belang ware het hier geweest 't zeer oude getuigenis van Papias ter sprake te brengen over de geschriften van Matth. en Mark. en daarmede het karakteristieke onderscheid tusschen de twee eerste kanonische evangeliën in verband te brengen. Heeft Dr. P. hoegenaamd geene waarde gehecht aan de Papiaansche fragmenten? 't Ware althans niet overbodig geweest dit oordeel uit te spreken en te motiveeren.

Doch wellicht, en er bestond aanleiding toe, heeft Dr. P. er tegen op gezien met zijne lezers zich te begeven in den doolhof der Papiana. Misschien zag hij kans zonder hulp van dien oudvader tot de gewenschte zekerheid te komen. In dat geval hebben zijne lezers alle reden hem dankbaar te zijn. Hoe het zij, zoo veel staat vast dat de vergelijking tusschen de enkele bestanddeelen der Bergrede met hunne parallelen bij Lukas geacht moet worden alleszins ter zake te dienen. Doorloopen wij kortelijk wat ons hier wordt aangeboden.

a. De zaligsprekingen. Met vele oudere en nieuwere critici is Dr. P. van oordeel dat de redactie van Lukas hier de oudere mag heeten. Op dit punt is zijn oordeel radicaler dan dat van Schleiermacher en Bruno Bauer, die van meening zijn dat wel de eigenlijk gezegde zaligsprekingen, maar niet het bij Lukas voorkomende viervoudige „Wee u!” tot de oudere redactie behoort. Ook is bij hem de qualificatie „oudere redactie” in slechts betrekkelijken zin op te vatten. Immers ook bij Lukas vindt hij de sporen van een tamelijk laten oorsprong dezer spreuken. Hij noemt zelfs het jaar 116 of 117 als waarschijnlijk datum voor Lukas VI : 23, waar de den Christenen vijandige wereld met het Jodendom wordt vereenzelvigd. Hij constateert dat de twee redactiën ons de zaligsprekingen uit geheel verschillende oogpunten doen beschouwen, zoodat op de vraag: wie eigenlijk tot de zaliggeprezenen behooren? een gansch ander antwoord moet worden gegeven, al naarmate men den eersten of den derden Evangelist meent te moeten volgen. Resultaat: de aanhef der Bergrede leert ons niets met zekerheid aangaande Jezus' eigen meening.

b. Verdere spreuken van Matth. V.

1. Het zout enz. Ook hier is de zin der woorden bij de twee Referenten geheel verschillend. Bij Matth. worden de leerlingen hoog opgevijzeld. Bij Lukas niets van dien aard, hetzij hij daarvan niets in zijn bron vond, hetzij bedoelde ophemeling voor hem reeds geantiqueerd was.

2. Wet en Profeten. Voor zoover de spreuken, tot dit gedeelte der bergrede behoorende, bij Matth. alleen voorkomen, (men denke hier vooral aan de herhaalde tegenstelling: Gij hebt gehoord.... maar ik zeg u) acht P. dat zij reeds vóór de verwoesting van Jeruzalem geconcipiëerd zijn. Voor zoover ze ook elders hetzij bij Matth. buiten de bergrede, hetzij bij Luk. gevonden worden, stelt hij bij elk gezegde een onderzoek in naar de oudste redactie, en komt tot de conclusie, dat Luk. van de in de bergrede te zamen behoorende spreukengroep het een en ander wegens tijdelijke en plaatselijke omstandigheden heeft weggelaten of gealtereerd. Waar Matth. spreekt van tollenaars en heidenen, bewaarde hij den ouderen vorm. Zijn: „Gij zult volmaakt zijn" werd door Luk. verzwakt tot: „Weest barmhartig." De vijandsliefde doelde waarschijnlijk oorspronkelijk op de verhouding tot de Romeinen. Dit alles echter brengt ons niet tot zekerheid aangaande Jezus' eigen gevoelen. We zijn niet genoodzaakt, ook voor de oudste bestanddeelen van Matth. tot een oorkonde op te klimmen, die van vóór het jaar 60 dateert, en blijven dus volmaakt in het onzekere, wat Jezus geleerd heeft. Noemde hij zijne volgelingen het zout der aarde, het licht der wereld? Wilde hij de wet handhaven tot tittel en jota toe? Hoe dacht hij over het huwelijk? Beloofde hij den zijnen goddelijke volmaaktheid? enz. Op al deze vragen krijgen we òf van Mattheus alleen eenig antwoord, òf luidt het antwoord bij hem anders dan bij Lukas. Daarenboven schijnen vele spreuken op latere toestanden te wijzen. Waar de spreuk in meer dan ééne redactie voorkomt, moet een aanmerkelijke tijdsruimte tusschen de eerste en de latere verloopen zijn.

c. Matth. VI en VII.

1. Plaatsen in de Lukasrede ontbrekende. Deels behelzen zij polemiek tegen Joodsche autoriteiten, voor Luk. geantiqueerd, of voor zijne lezers minder dienstig. Matth. heeft personen en

zaken op het oog, in zijn kleinen kring erkend (denkelijk vóór 70), b. v. de valsche profeten. In enkele codices van Matth. ontbreken sommige gezegden, die Luk. ook niet heeft, b. v. de uitbreiding van het „Onze Vader." In elk geval ligt ook hierin het bewijs, dat de overlevering zelfs op die plaatsen nog zeer onzeker was.

2. Parallele plaatsen bij beiden. Ook hier geldt hetzelfde als wat bij het vorige gedeelte der Bergrede werd opgemerkt. De afwijkingen bij Luk. blijken voor een deel opzettelijke wijzigingen, voor een deel oudere lezingen te zijn. Zoo liet hij in den aanhef van het „Onze Vader" het ἡμῶν weg. Daarentegen voegde Matth. de bede: „Uw wil," enz. in. Bij den „schat in den hemel" schijnt Matth. evenals bij de „armen van geest" den tekst gealtereerd te hebben, en behield Luk. eene meer oorspronkelijke lezing. Matth. generaliseerde toen hij in plaats van het oorspronkelijke „*Uw* oog" (vgl. de vorm der zaligsprekingen bij Luk.) „*het* oog" schreef. In de spreuken over onbezorgdheid is de overeenkomst zoo groot dat aan een gemeenschappelijke bron niet te twijfelen valt. Men kan dus niet zeggen, dat een van beide referenten doorgaande of uitsluitend de oudere redactie getrouwer bewaarde. De meerdere beknoptheid van Luk. is wel is waar hier en daar uit zijne nauwere aansluiting aan de oorkonde, maar soms ook uit zijne zucht te verklaren, om alleen dat te geven, wat hij voor zijne lezers passend en belangrijk achtte (b. v. Matth. VII : 12: „want dit is de wet en de profeten"). Soms had de weglating van het éene stuk de alteratie van het daarmee samenhangende ten gevolge (Vgl. b. v. wat bij Matth. na de waarschuwing tegen de valsche profeten voorkomt, met de parallel bij Luk.). Men zou hier van Luk. kunnen zeggen: hij verbrak het snoer dat de koralen verbond en bedierf daardoor het oorspronkelijke schoon, dat nog bij Matth. te vinden is. Daarentegen schijnt wederom Matth. VII : 23 (ἀνομία) de oude lezing in het belang zijner anti-Paulinische polemiek gewijzigd te hebben. Ook is d. t. pl. bij Matth. waarschijnlijk de zucht tot verheerlijking van Jezus in het spel geweest (De Heer des huizes = Jezus).

Wat Dr. P. over het slot der Bergrede met de parallel bij Lukas opmerkt, kan ik, zonder onnauwkeurig te worden, niet met twee woorden teruggeven. Men veroorlove mij dus een

citaat van bl. 180. Daar lezen wij: „Matth. VII : 24—27 = Lukas VI : 47—49. Deze verzen schijnen niet in de oorspronkelijke verzameling te hebben gestaan; evenmin in de latere redactie [1]), die hetzij door het eerste, hetzij door het derde Evangelie gebruikt werd, maar daaraan door Mattheus of Lukas bij het samenstellen van het geheele Evangelie toegevoegd en door den ander overgenomen te zijn; waarschijnlijk door Lukas, daar de vorm bij hem iets korter en eenvoudiger is.

Niet in de oorspronkelijke verzameling, 1°. daar Jezus hier reeds geacht wordt te zeggen: die *mijne* woorden hoort en doet (verg. het opgemerkte bij Matth. VII : 21) [2]);

2°. daar zij felle bestrijding des Kristendoms schijnen te onderstellen, harde beproevingen des geloofs en grooten afval.

Niet in één van de twee latere redactiën, daar men dan moeilijk zou kunnen verklaren, hoe zij in de twee redactiën, die blijkbaar onafhankelijk van elkander zijn ontstaan, nagenoeg eensluidend zijn. Niets natuurlijker daarentegen, dan dat de samensteller van een der beide evangeliën, op grond van ervaringen door hem in de gemeente opgedaan (let op de redactie bij L.: „die tot mij komt"), dit naschrift maakte en toevoegde aan hetgeen hij had meegedeeld als een rede van Jezus."

Nadat alsdan Dr. P. in korte trekken heeft in het licht gesteld, hoe weinig voor de biographie van Jezus ook uit dit gedeelte der Bergrede (Matth. VI en VII) te ontleenen is, daar de beide Referenten het voortdurend volkomen oneens zijn ten aanzien der meest kapitale punten in Jezus' leer, vat hij op bl. 181 het resultaat van geheel zijn voorafgaand onderzoek in deze woorden te zamen: „De rede Matth. V—VII in uitgebreider, Luk. VI : 20—49 in korter vorm meegedeeld, werd nooit uitgesproken.

Al kunnen enkele spreuken, welke in die rede voorkomen, van Jezus zijn, ten aanzien van geen enkele spreuk kunnen wij dit met historische zekerheid weten. Voorloopig moet hierop een uitzondering worden gemaakt ten behoeve van die spreuken,

---

1) Vergelijk daarover b. v. Pierson bl. 156.

2) Op bl. 179 vergeleek de S. deze plaats met Lukas VI : 46, waar het oorspronkelijke: „Die den wil doet mijns Vaders die in de Hemelen is" door Lukas veranderd is in: „Doet wat ik zeg."

die èn in de Bergrede èn daarbuiten, in de Synoptische traditie, worden gevonden. Die rede is een vrije kompositie, vrucht van de Joodsche wijsheid, opgesteld niet lang voor het jaar 70, en die ten doel had, eenige zedelijke denkbeelden aan te bevelen ook met het oog op de behoeften van de laatste jaren vóór Jeruzalems val.

In het eerste vierde der tweede eeuw werd dit geschrift, dat bij zijn ontstaan misschien aan verschillende personen gedikteerd werd, en dientengevolge reeds in verschillende exemplaren eenigszins verschillend luidde, door iemand, die buiten Palestina en voor Kristenen uit de heidenen arbeidde, aan een herziening onderworpen, bij welke herziening men misschien eerst de rede aan Jezus toeschreef, spreuken wijzigde, wegliet, toevoegde, en die redactie deed ontstaan welke ons bij L. bewaard bleef. De samensteller van dat Evangelie maakte er een slot aan (Luk. VI: 47—49). Door de onnadenkendheid van kopisten had die redaktie reeds te voren eenige veranderingen ondergaan.

In de eerste helft der tweede eeuw werd het oorspronkelijk geschrift met het oog op nieuwe behoeften door iemand anders opnieuw herzien. Zijne redaktie was van minder ingrijpenden aard, en bleef ons bewaard in het eerste Evangelie, na mogelijk kleine veranderingen te hebben ondergaan ten gevolge van de onnadenkendheid der kopisten. De samensteller van dat evangelie nam (Matth. VII: 24—27) Luk. VI: 47—49 over en gaf er een eenigszins meer rhetorischen vorm aan."

Ten einde mijnen lezers in staat te stellen zich een nauwkeuriger voorstelling te maken van de oorspronkelijke oorkonde, zooals Dr. P. zich die gedacht heeft, zal het noodzakelijk zijn hier eene beschrijving te geven van het door hem op bl. 182 ontworpen schema.

De oorkonde bevatte dan:

1°. de zaligspreking met het viervoudige „Wee u!" naar de redactie van Lukas (Luk. VI, 20^{b}, 21, 22 tot en met smaden) 23—26.

2°. Spreuk over het licht en de korenmaat (Mt. V, 15).

3°. Wet en profeten, oude en nieuwe geboden (Mt. V, 17—28; 31—42; Luk. VI, 30^{b}; Matth. V, 43; 44^{a}; 45—48; Mt. VI, 1—10^{a}; 11—13; 16—18).

4⁰. Aardsche en hemelsche schat, onbezorgdheid enz. (Luk. XII, 33—34; XI, 34; Mt. VI, 24—32; Luk. XII, 31).

5⁰. Oordeelt niet (Matth. VII, 1—2; Luc. VI, 41).

6⁰. Spreuken over 't heilige, 't bidden en 't geven, de enge poort (Matth. VII: 6a en Matth. VII: 7—14).

7⁰. Valsche profeten (Matth. VII: 15, 16a; 17—20).

8⁰. De Heere, Heere-roepers en hun straf (Matth. VII: 21; Luk. XIII: 24b, 25, 27c).

Dr. P. acht het niet onwaarschijnlijk dat de verzameling dezer spreuken reeds in het oorspronkelijk geschrift werd ingeleid met de woorden die wij lezen Mt. V, 2b: ἐδίδασκεν αὐτοὺς (ὁ 'Ιησοῦς?) λέγων, welke woorden, gelijk wij zagen, door hem vertaald worden: „En hij (Jezus) was gewoon te leeren." Wij zien echter bij dit citaat een vraagteeken geplaatst, ten blijke dat de ontwerper van het schema ten aanzien van genoemde woorden minder zeker was dan aangaande al het volgende. Bedrieg ik mij niet dan hebben wij het alleen te danken aan de onjuiste opvatting van het imperfectum ἐδίδασκεν, dat Mt. V, 2b, zij het dan ook onder reserve, tot het oorspronkelijk geschrift werd gebracht. Immers deze combinatie is niet in overeenstemming met de strekking van het geheele betoog. Zullen de lezers de overtuiging erlangen dat de oude oorkonde niet was eene compilatie van Jezus-woorden, maar veeleer eene verzameling van spreuken aan de Joodsche chokma ontleend, wat zullen zij dan aanvangen met dit opschrift dat van meet aan met den onderstelden oorsprong der spreukverzameling in strijd is?

Doch wij willen ons aan de hand van dit schema wat verder verdiepen in de voorstelling, die zijn ontwerper zich heeft gevormd van het wordingsproces der Bergrede, zooals wij die thans in het eerste Evangelie lezen, en komen dan al spoedig tot de overtuiging dat wij met deze nieuwste kritiek nog geen nieuwere hebben verkregen dan de door P. afgekeurde nieuwe. Het onderscheid is meer in de toepassing van het beginsel dan in het beginsel zelf gelegen. De namen Ur-Mattheus, Ur-Lukas, Logia-boek, Proto-, Deutero-, Trito-Mattheus enz. enz. zijn vermeden, de zaak is gebleven. Dr. P. is bescheiden genoeg aan zijne combinatiën geen hoogere waarde toe te schrijven dan die aan de conjecturaal kritiek in het

algemeen toekomt, doch zal dan ook zich moeten prepareeren op een oordeel over dezen zijnen arbeid, gelijksoortig met dat, hetwelk door hem over het werk zijner voorgangers werd uitgesproken. Het verwijt van subjectivistische kritiek, hetwelk hij met zoo kwistige hand aan anderen toedient, zal hij zelf noode ontgaan. Tot nu toe immers hebben zijne lezers niet anders dan ontkenningen verkregen in de plaats van vaste en zekere punten van uitgang. Zullen zij zich laten imponeeren door het vreemd klinkende „chokma"? Moeten zij daarvan niet zeggen, wat Pierson van den problematischen Proto-Mattheus en van wat niet al verzekert: wij weten er niets van? En toch op zijne hypothese omtrent de Chokma-literatuur rust geheel zijne theorie over het ontstaan van de oudste bestanddeelen der Bergrede. Wilde hij niet uitgaan van een ander zeker datum (b. v. van het feit, dat in de laatste helft der tweede eeuw de Synoptische evangeliën algemeen erkend en gebruikt werden als voortbrengselen van den Apostolischen tijd), waarom dan niet bijeenverzameld de hoofdmomenten, die tot kenschetsing van meergenoemde chokma aan de geschiedenis der Joodsche letterkunde te ontleenen zijn? Niet alleen voor het publiek toch tot hetwelk hij zich richtte, neen, ook voor de beoefenaars der kritiek was zoodanige uiteenzetting alles behalve overbodig. Ook zou de schrijver daarmede, naar het mij voorkomt, zijn hoofddoel te beter hebben bereikt, immers zijnen lezers tastbaarder en aanschouwelijker argumenten hebben verschaft voor de stelling, dat de Bergrede geen zekere bron is voor onze kennis van Jezus' eigen leer. Bij den onbevooroordeelden lezer moet, dunkt mij, zijn boek dezen indruk achterlaten, dat, zoo er thans nog iets vaststaat op 't gebied der oud-christelijke letterkunde en de biographie van Jezus, die vastigheid gelegen *moet* zijn in de zekerheid, dat wij er niets van weten, en dat derhalve de schrijver wel had gedaan 't voorbeeld van Montaigne te volgen door de plaatsing van deze waarschuwing voor zijne historisch-kritische studie: ce n'est pas raison, lecteur, que tu emploies ton loisir en un subject si frivole et si vain; adieu donc.

Men zal mij vragen: staan dan de zaken, door Dr. P. in twijfel getrokken, zoo paalvast, dat hij daarvoor, als voor onweersprekelijke feiten, had te zwichten? Zal dan ook de

moderne kritiek zich een heilig erf van het kritiekste reserveeren, een sanctum sanctorum, voor het profanum vulgus der niet-theologen, zoo lang het haar goeddunkt, ontoegankelijk? Het komt niet bij mij op, zoo iets staande te houden. Ik ben geneigd, al de negatieve stellingen, door den heer P. als uitkomsten van zijn onderzoek medegedeeld, te onderschrijven. Ik neem zelfs de mogelijkheid aan, dat ik op den weg der negatie nog verder zal moeten gaan dan hij, doch ik verlang voor elke negatie een positieven grond. Wordt aan dezen eisch der methode niet voldaan, dan mist het onderzoek alle waarde, om het even of de resultaten, die het opleverde, den positieven of den negatieven vorm dragen. Wie gelijk Dr. P. slechts leemten ziet in het werk zijner voorgangers en tabula rasa maakt van de uitkomsten, door de kritiek tot nu toe verkregen, hij beginne met het leggen van een vasten grondslag voor zijn kritischen arbeid, wil hij niet aan het gebouw, dat hij sticht, de eigenschappen geven van een luchtkasteel. Met den heer Pierson zie ik in onze synoptische evangeliën elementen, die mij doen denken aan oorkonden, welke tot de categorie der chokmalitteratuur kunnen gebracht worden. Wat volgt daaruit voor onze appreciatie dier evangeliën als bronnen voor de biographie van Jezus? Immers niets, tenzij het van elders vaststaat, in welke verhouding Jezus zelf tot de chokma van zijn volk heeft gestaan.

Het ligt voor de hand, op welke wijze zijn critisch onderzoek had moeten worden ingericht. Vóór alle dingen moest de aanwijzing gaan van de positieve gegevens in onze Evangeliën aanwezig tot vaststelling van het feit dat daar werkelijk citaten uit een of ander Sofia-boek gevonden worden. Uit de vergelijking van het karakter dezer citaten eensdeels met het eigenaardige van de ons bekende Joodsche Sofia-literatuur, ten andere met hetgeen elders in onze Evangeliën dezelfde kenmerken draagt, behoorde men zich eene juiste voorstelling te maken van het Sofia-boek of de Sofia-boeken die aan onze Evangelisten of aan hunne onmiddellijke voorgangers ten dienste stonden. Eerst dan komt de vraag aan de orde: Welke beteekenis heeft men te hechten aan het feit dat de spreuken, aan dusdanige bron ontleend, in den mond zijn gelegd van hem in wien, naar luid van alle oude berichten, het Christendom zijn stichter erkend heeft?

Heeft Dr. Pierson de door zijn kritisch onderzoek te voorschijn geroepen oudste oorkonde wel behoorlijk getoetst aan zijn eigen chokma-hypothese? Ik laat hier een oogenblik buiten rekening het problematische opschrift Mt. V, 2b, hetwelk zonder twijfel moet wegvallen wanneer wij uit onze synoptische Evangeliën een excerpt willen maken van spreuken tot de joodsche Sofia-literatuur behoorende. Doch het ligt voor de hand dat een goed deel der Bergrede, zooals Pierson die in de oude oorkonde en derhalve in een geschrift tusschen 60 en 70 ontstaan, terugvindt, ten eenenmale onverklaarbaar is in een Sofia-boek. Dit geldt bepaaldelijk van die perikopen waarvan, ook volgens onzen schrijver, de ouderdom en de oorspronkelijkheid op de beste gronden kunnen worden bewezen, nl. die, waar het: „ik zeg u" van Jezus tegenover het door of tot de ouden gezegde gesteld wordt.

Blijkt hieruit dat Dr. P. zich niet genoeg heeft verdiept in zijne chokma-hypothese en bij zijne scheiding der verschillende bestanddeelen en lagen, waaruit de Synoptische stof bestaat, ter halverwege is blijven staan, het valt evenmin te ontkennen dat hij ten gevolge zijner inconsequentie zijn onderzoek voor de kennis der historie improductief heeft gemaakt. Indien ik, geleid door de zucht om historische zekerheid te verkrijgen, de Synoptische Evangeliën raadpleeg en daarin ten gevolge van nauwgezet onderzoek elementen van verschillend gehalte en verschillenden leeftijd heb leeren onderscheiden, dan stel ik mij niet tevreden met een verwerpend oordeel in het algemeen, voor en aleer ik althans omtrent de oudste en beste dier bestanddeelen de voldoende zekerheid heb verkregen, dat zij voor mijn doel niets bruikbaars bevatten. Was bij Dr. Pierson deze historische zin aanwezig? Men mag het betwijfelen, op grond van de onvoldoende wijze waarop hij zijne negatieve stellingen bepleitte; op grond ook van zijn eigen verklaring op bl. 120 van zijn boek volgens welke de nieuwe kritiek moet aantoonen, dat voor een biografie van Jezus, van de Evangeliën niets van beteekenis te wachten is.

Dat Dr. P. inderdaad zich bij zijn onderzoek door dit vooroordeel heeft laten leiden, blijkt o. a. ook uit de haastigheid waarmede hij zijne negatieve conclusies opmaakt. Uit zijne vergelijking van den Mattheustekst met dien van Lukas komt

hij tot eene oudere redactie der in beide Evangeliën voorkomende spreuken. Is hij door middel dezer kritiek opgeklommen tot eene bron die nader bij de plek waar het Christendom geboren werd ontsprong, dan mocht hij de waarde dezer ontdekking niet wegcijferen door haar geheel buiten rekening te laten bij het opmaken van zijn eindoordeel. Dat eindoordeel nl. luidt: „wat Jezus gedacht en gezegd heeft, wij weten er niets van, daar Mt. en Lukas ons daaromtrent niet hetzelfde berichten." Waartoe, mag men billijk vragen, moest dan die zorgvuldige vergelijking tusschen die beide Referenten dienen, indien het niet was om in het bezit te komen van een derde getuigenis dat hooger waarde heeft, omdat het ons nader brengt tot den tijd dien wij willen leeren kennen. Indien ik twee handschriften van een oud schrijver vergelijk en daaruit eenen tekst construeer, dien ik voor zuiverder houd dan de beide voor mij liggende, dan zeg ik wel is waar niet aanstonds als hadde ik een mathematisch vraagstuk opgelost: zoo en niet anders moet het oorspronkelijke hebben geluid; maar mag mij toch overtuigd houden een schrede nader gekomen te zijn tot het oorspronkelijke en zou zeker eene dwaasheid doen door bij zulk eene gelegenheid te klagen: wat de auteur bedoeld of gezegd heeft, daarvan weet ik niets hoegenaamd. Waarom eene dwaasheid? Eenvoudig omdat al mijn zoeken en vergelijken, al mijn wegen en wikken, kortom mijn geheele kritische arbeid bezield werd door het vertrouwen dat ik wel degelijk van de zaak in quaestie op deze wijze iets te weten zou komen. Twee schrijvers geven mij verslag van eene rede, zooals het heet door Jezus gehouden. Volgens den eene heeft de spreker *de armen*, volgens den andere heeft hij *de armen, van geest* zalig gesproken. Op grond van overwegingen die in mijn oog afdoende zijn moet ik den korteren tekst voor den oorspronkelijken houden. Welnu, hiermede heb ik reeds de zaak vereenvoudigd. Ik heb den langeren tekst geëlimineerd. Deze komt dus verder niet meer in aanmerking, waar ik met mijn onderzoek naar hetgeen Jezus gezegd heeft, voortga. Door nu wederom de beide berichten wegens het onderlinge verschil gelijkelijk te veroordeelen, zou ik omverwerpen wat ik zoo straks had opgebouwd. Zulk een handelwijs nu is slechts dan gemotiveerd, als men zich niet het opbouwen maar het afbre-

ken tot taak heeft gesteld. Misschien is dus het geheele geheim van Dr. Pierson's eigenaardige kritiek hierin gelegen, dat hij zich, zoo niet uitsluitend, dan toch al te zeer door zijne zucht tot destrueeren liet beheerschen.

Maar laat ons niet voorbarig zijn. Immers wij zijn nog niet aan het eind van het critisch onderzoek. Na de mededeeling en uiteenzetting zijner hypothese over den inhoud van het oorspronkelijk geschrift en het gebruik daarvan door den eersten en derden evangelist gemaakt, stelt de schrijver deze twee vragen: 1°. kunnen Matth. V—VII eene rede zijn, die op den door Matth. aangegeven, of op een anderen tijd achtereen werd uitgesproken; 2°. is hun inhoud van dien aard, dat zij onmogelijk kunnen worden toegeschreven aan iemand anders dan aan zulk een geheel eenige godsdienstige persoonlijkheid, als Jezus in de evangeliën ondersteld wordt te zijn?

Het stellen dezer twee vragen zoowel als de wijze, waarop ze door Dr. P. worden beantwoord, zou ons ten hoogste verbazen, indien we niet wisten, dat we hier niet te doen hebben met een welgemeende poging om tot eenige positieve uitkomst ten aanzien van het oorspronkelijke Christendom te geraken, maar veeleer met een pleidooi tot staving eener vooraf vastgestelde negatieve thesis. Waartoe toch anders het na al het voorafgaande ten eenemale overbodig betoog, dat de bergrede Matth. V—VII door Jezus niet kan gehouden zijn. Daarenboven is dit zelfde betoog reeds zoo dikwijls en op zoo afdoende wijze door anderen geleverd, dat Dr. Pierson had kunnen volstaan met zijne lezers daarheen te verwijzen. Hierdoor hadde hij niet alleen veel ruimte voor noodiger zaken bespaard, maar ook een juister beeld gegeven van de nieuwe kritiek, waarin toch niet alles leemte en gebrek mag heeten. Hoe het zij, wat we in dit gedeelte dezer studie lezen, heeft voor de wetenschap geen waarde. Deze allernieuwste kritiek was reeds oud, vóór zij het licht zag. Of wat zullen wij zeggen van eene methode als deze: Eerst was aangetoond: de bergrede past niet in het verband, maar is van elders geïntercaleerd, na alvorens belangrijke wijzigingen te hebben ondergaan. Daarop wordt in allen ernst diezelfde geïntercaleerde, gealtereerde en geïnterpoleerde rede aan een drieledige vuurproef onderworpen, door haar te toetsen aan drie stellingen, t. w.:

1°. Iemand spreekt om onthouden te worden;
2°. Iemand spreekt om begrepen te worden;
3°. Iemand spreekt om in bestaande behoeften te vervullen.

Hoe? zijn wij dan waarlijk nog in de tijden van den Wolfenbuttelschen fragmentist? Of was het geoorloofd, nadat ons reeds meer dan voldoende was aangetoond, dat wij in geen geval deze rede kunnen begrijpen uit de situatie, waarin ze door Matth. werd geplaatst, ons wederom te onthalen op tal van staaltjes, waaruit moet blijken hoe onverstandig, ja hoe ridicuul Jezus zich aanstelde, om zoo en zoo, bij die en die gelegenheid tot zulk een klein en tegelijk tot zulk een groot auditorium het woord te voeren? Neen, waarlijk, de mannen, in wier kritiek Dr. P. goedvond alleen enkele feilen op te sporen, hebben althans hun onderwerp met meer ernst en hunne lezers met meer respect behandeld dan hun jongste bestrijder. Of getuigt het van ernst als wij hier, bij het onderzoek naar de geloofwaardigheid der Bergrede, ook een echt Johanneïsche spreuk (Joh. IV, 21) als toetssteen vinden aangewend? Moeten wij in 1878 nog vernemen dat een leeraar, die de honderd en één spreuken van Mt. V—VII achtereenvolgens ten beste geeft, weinig kans heeft dat zijne rede in haar geheel door zijne hoorders zal worden onthouden? En wat zullen wij zeggen van eene polemiek als deze (bl. 194): „Zij (de duidelijkheid) laat hier en daar te wenschen over. In weerwil van alle uitlegging kan ten huidigen dage nog niemand zeggen, wat de eerste zaligspreking beteekent. Arm in geest te zijn is óf geheel onverstaanbaar óf gelijkstaande met dom. Wie durft met domme menschen het koningrijk der hemelen bevolken?" Kon het trivialer, kon het minder welwillend? Ik zou zelfs willen vragen: wist Dr. Pierson dan niet, toen hij aldus schreef, dat hij, parlementair gesproken, zich onjuist uitdrukte? Maar ik behoef die vraag niet te doen. De schrijver zelf zegt ons eenige bladzijden vroeger dat hij wist wat hij hier verklaart niet te weten. Daar (bl. 145) verklaart hij de langere redaktie der zaligspreking, derhalve het toevoegsel τῷ πνεύματι uit de zucht van Mattheus om „het harde, het paradoxale in de zaligsprekingen, gelijk zij bij Luk. luiden, te verzachten, aannemelijker te maken, en haar zedelijk karakter meer te doen uitkomen." Op de volgende bladzijden deelt hij bij wijze van gissing

mede, „dat misschien het toevoegsel van geest na armen zijn reden kan gehad hebben in de omstandigheid dat men reeds over de christelijke waarheid begon te speculeeren." Waarom dit alles thans geïgnoreerd? Moeten wij hier spreken van onnadenkendheid of van taktiek? In het laatste geval kan ik die taktiek niet fijn en evenmin doeltreffend vinden. Ik kan toch niet aannemen dat een auteur van Pierson's gehalte alleen voor onnadenkenden en geheel oningewijde lezers schrijft. De methode door Pierson gevolgd om de geloofwaardigheid der Bergrede te bestrijden, zou alleen dan verdedigd kunnen worden, indien de vertegenwoordigers der nieuwe kritiek, die in de inleiding werden afgestraft, er nog aan dachten zich te handhaven in de positie waarvan zij zelve de onhoudbaarheid op goede gronden hadden aangetoond.

Hetzelfde gemis aan ernst ontmoet ik in dit gedeelte van Pierson's boek op elke bladzijde. Ik stip slechts het een en ander daarvan aan.

Zoo wordt b. v. bl. 195 beweerd, dat de wereld de visschers en tollenaars die Jezus volgden best had kunnen missen, daar zij aan Paulus volkomen genoeg had. Vanwaar eensklaps Dr. Pierson deze stellige wetenschap heeft opgedaan blijkt niet. Vroeger heette het dat de Paulus van den Galater-brief een onzinnig dweper, een onmogelijk man was en dat wel hoofdzakelijk omdat hij met de Oud-Apostelen zoo weinig plichtplegingen maakte. Het resultaat van het daar geleverde betoog kwam ten slotte hier op neer, dat wij van Paulus zoo goed als niets weten. Maar toen had men ook een ander doel voor oogen. Toen waren de Zuilen-Apostelen goed genoeg om den man van Tarsus te verslaan; thans is de colossale figuur van Paulus onmisbaar om de armzalige visschers en tollenaars totaal te eclipseeren, en komt het niet in aanmerking, dat die colossus misschien niets meer is dan een luchtverheveling, een hersenschim. Kan men zich prozaïscher uitdrukken dan onze schrijver, over de schoone plaats Matth. V: 45, als hij schrijft: „Het treffende van zonneschijn en regen, over boozen en goeden uitgestort, wordt wel eenigszins verzwakt door de omstandigheid, dat de verwoestende natuurkrachten de goeden evenmin sparen als de boozen?" Niet veel beter is de klacht over de battologie van het „Onze Vader" en de onduidelijkheid der

bede: τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον. Had, wat dit laatste betreft, de conclusie niet moeten luiden: Waarschijnlijk hebben wij hier te doen met een minder gelukkige vertaling van een aramesche spreuk? Bij de opvatting van het „*oordeelt niet!*" in verband met het „*weest niet bezorgd!*" en het „*zweert ganschelijk niet!*" enz. missen wij ten eenenmale den historischen zin, die in deze en dergelijke overdrijvingen het uitvloeisel erkent van de eenzijdigheid, aan den volksleeraar van nature eigen [1]). Was zoo even de spreuk over de armen van geest als een staaltje van onduidelijke uitdrukking geciteerd, een paar bladzijden later (bl. 197) is de zin dier zaligspreking voor den schrijver in het geheel niet meer twijfelachtig, en verklaart hij zonder blikken of bloozen: „Een dom mensch, een eenvoudige ziel te zijn, beschouwt niemand als begeerlijk, en de meerderheid met recht als gevaarlijk." Deze tirade moet hier dienen, om de practische onbruikbaarheid der bergrede te bewijzen! Nog een menigte van dergelijke staaltjes van onwelwillende taktiek, ten deele gepaard met, en voortvloeiende uit verwarring van denkbeelden, kan men hier aantreffen. Zelfs de inquisitie moet hier dienst doen, om het onpraktische van het „oordeelt niet!" te bewijzen. Ook de klacht over de eudæmonistische moraal in de Bergrede onderscheidt zich evenmin door diepzinnige verhevenheid als door oorspronkelijkheid.

En wat zullen wij zeggen van de lange tabel (bl. 200—215) van spreuken uit de Bergrede met gelijkluidende plaatsen uit het O T., de apocryphen en andere joodsche geschriften? Zij moet dienen om te bewijzen dat de Bergrede geen oorspronkelijkheid heeft, maar eenvoudig het werk kan zijn van een gewonen Israëliet, niet onbekend met de litteratuur van zijn tijd. Ja, wat zullen wij zeggen? Van de dagen van Lightfoot, Surenhusius, Wettstein en Schoetgenius hebben wij de exegese aan het werk gezien, om het N. T. door soortgelijke vergelijking te illustreeren. Wat Dr. Pierson hier geeft, is, gelijk hij zelf ten deele erkent, eenvoudig aan anderen ontleend. Waarde zou deze vergelijking voor de wetenschap hebben, indien door deskundigen de talmudische citaten naar leeftijd en

1) Onder het corrigeeren der drukproeven word ik opmerkzaam gemaakt op eene schoone plaats over deze en dergelijke uitspraken der Bergrede, te vinden bij Langhans *Handbuch der biblischen Geschichte und Literatur*, bldz. 564.

gehalte waren gedetermineerd en gewaarmerkt. Nu laat die breede lijst ons ten eenenmale koud en onverschillig. Dezer dagen is Thoma te Mannheim bezig geweest met eene opsporing van O. T.ische elementen in het Johannes-evangelie aanwezig (zie Hilgenfelds tijdschrift, Heft 1 en 2 van den loopenden jaargang). Geen pericoop, geen vers haast, of hij vindt er een parallel voor in het O. T. Maar hoe breed die lijst ook moge zijn, hoe treffend ook de overeenkomst tusschen de geciteerde plaatsen, niemand onzer, die er aan denkt, daaruit ongunstige conclusies te trekken voor de oorspronkelijkheid van den vierden evangelist. Duo cum idem dicunt, non est idem. Met hoe weinig kritiek overigens Pierson te werk is gegaan bij het samenstellen zijner tabel, blijkt o. a. uit de omstandigheid, dat hij zelfs uit het middeleeuwsche Soharboek citeert, reden genoeg om niet al te veel bewijskracht aan deze vergelijking toe te kennen, en althans niet met onzen auteur mede te gaan, waar hij tot deze slotsom komt: „De Bergrede kan men de spreuken van Jezus noemen in denzelfden zin en met hetzelfde recht als waarmede men zeker geschrift uit het Oude Testament de Spreuken van Salomo heeft genoemd. Er is niets dat ons dwingt verder te gaan dan dit besluit." Met hetzelfde recht? In denzelfden zin? Maar waar is dan de overlevering, die aan Jezus vele eeuwen vóór het verschijnen der Bergrede de eigenschappen toeschreef, die hem geschikt maakten, om voor den auteur dezer spreukverzameling door te gaan?

Daar het Dr. P. niet heeft goedgedacht een enkel feit of datum als zeker uitgangspunt voor zijn kritisch onderzoek aan te geven, gaat de discussie met hem van eigenaardige bezwaren vergezeld. Stellen wij — en daartegen zal toch wel geen overwegende bedenking bestaan — dat ten tijde van Justinus Martyr, dus omstreeks 150, de λόγια κυριακά d. w. z. de spreuken en gezegden door de Synoptici als woorden van Jezus opgeteekend, ook werkelijk door de Christenen in het algemeen aan den leeraar van Nazareth werden toegekend, dan hebben wij ruim een eeuw als maximum voor den tijd waarin deze traditie omtrent de Jezus-woorden zich heeft gevormd. Die tijd nu is zeker meer dan genoeg indien wij vasthouden aan hetgeen men de eerste schakel zou kunnen noemen in deze keten, nl. de stelling dat wij in Jezus meer hebben dan

den naam voor eene abstractie, dat die naam de aanduiding is van een persoon, een persoon van groote beteekenis voor het Christendom en met diens oorsprong in onverbrekelijk verband staande. Eeuwen vóórdat de z. g. Salomonische spreuken met de spreuken van andere wijzen des volks in het oudste ons bekende Hebreeuwsche spreukenboek werden bijeengebracht, stond reeds het beeld van Salomo als dat van den koninklijken wijze en den wijzen koning met levende en sprekende trekken in het hart van alle Israëlieten geteekend. Indien nu de schrijver der Bergrede d. w. z. hij, die, naar Piersons voorstelling, den substantieëlen inhoud der Bergrede aan Jezus in den mond legde, moet geacht worden daarmede hetzelfde te hebben verricht wat gedaan werd door de auteurs der Pseudo-Salomonische geschriften, Hebreeuwsche en Grieksche, Kanonieke en Apocriefe; dan heeft men toch het recht om te vragen: waaraan is het toe te schrijven dat in betrekkelijk korten tijd aan de Jezus-type een zoo groote consistentie en bepaaldheid werd gegeven, dat men voor dit beeld als offergave zelfs datgene kon gaan neerleggen wat, als door den Salomonischen geest ingegeven, ook met den Salomonischen naam geteekend en aan de nagedachtenis van dien wijze bij uitnemendheid moest toegewijd zijn geworden?

In het bovenstaande is dunkt mij het bewijs geleverd, dat Dr. P. met de chokma-hypothese niet heeft gemanoeuvreerd als iemand die dit wapen behoorlijk had leeren hanteeren. Er is geen buitengewone bekwaamheid noodig, om zijne slagen te pareeren, noch buitengewone bedrevenheid, om hem, die zich bij zijne uitvallen gedurig blootgeeft, weerloos te maken. Bij het aanwenden der chokma-hypothese, tot verklaring van het ontstaan der Synoptische spreuken, ligt niets meer voor de hand dan de vergelijking met de Pseudo-Salomonische litteratuur. Maar die vergelijking zelve moet elken bedachtzamen onderzoeker overtuigen van de onjuistheid der conclusie, waartoe Pierson zich laat leiden. Juist het capitale moment, dit nl., dat eene bepaalde reeks van spreuken aan Jezus van Nazareth als auteur worden toegekend, blijft bij deze z. g. verklaring ex analogia ten eenenmale ongebruikt en buiten rekening gelaten. Had de naam „Jezus" macht genoeg om dien van Salomo, die een reeks van eeuwen de Chokma-litteratuur had

beheerscht, in de schaduw te plaatsen, dit feit alleen verbiedt ons ten stelligste ons neer te leggen bij het volstrekt negatieve resultaat waartoe Piersons kritiek ons brengen wil, en vrede te hebben met zijn oordeel: tusschen de Bergrede en het Salomonische spreukenboek bestaat uit het oogpunt van authentie geen verschil; gelijk het eene produkt ten onrechte aan Salomo, zoo werd het andere ten onrechte aan Jezus toegeschreven; verder weten wij er niets van.

Niet tevreden met zoovele bewijsgronden tot staving zijner negatieve stelling aan het eind der Inleiding uitgesproken, opent onze schrijver in een Aanhangsel op bl. 215 een nieuwe serie van argumenten tot hetzelfde doel. Het bevat eene vergelijking van de Bergrede en wat de Bergrede onderstelt met het N. T. buiten de Evangeliën. P. houdt zich al dadelijk niet stipt aan dezen titel, door te beginnen met plaatsen uit de Synoptische Evangeliën, die moeten bewijzen, dat hier reeds veel voorkomt, wat strijdt met de voorstelling die wij van Jezus als bergredenaar hadden verkregen. Het bestaan van dien strijd bleef aan de kritiek niet verborgen. De polemiek van P. is radicaler dan die van de meeste zijner voorgangers, die van Bruno Bauer misschien uitgenomen (Zie diens vertoogen in das Christenthum und die Caesaren pag. 349 en vlg.). Hij wijst op de vele plaatsen die den eisch des geloofs Jezus in den mond leggen, terwijl in de Bergrede daarvan geen spoor is te vinden. Na de Evangeliën komt het boek der Handel. aan de beurt: hier vooral is de oogst rijk. Al dadelijk wekt het onze bevreemding dat in dit verhaal van den Oud-apostolischen tijd nauwelijks iets voorkomt van hetgeen op eene aan Jezus eigenaardige leer gelijkt. Slechts een enkele maal wordt een woord van Jezus vermeld en dat is dan een niet synoptisch dictum. Pierson oppert het vermoeden dat Handel. I, 1—3 de strekking heeft om aan te duiden, NB. dat Jezus eerst na zijne opstanding de Apostelen met zijne leer heeft bekend gemaakt! Ook doet hij opmerken dat de instructies volgens dit boek aan Petrus van hooger hand gegeven overbodig zouden zijn geweest, indien deze Apostel met de Synoptische Jezuswoorden bekend ware geweest. Dat de z. g. Paulusbrieven den bergredenaar niet reproduceeren, wordt nog eens aangetoond. Waar in den brief aan de Rom. nagenoeg gelijk-

luidende lessen als in de Bergrede worden gegeven, worden zij niet op gezag van Jezus ingescherpt.

Ook de Jakobus-brief bevat treffende getuigenissen van dezelfde strekking. Hier is groote overeenkomst met de Bergrede, b. v. hetzelfde gebrek aan samenhang, dezelfde moraliseerende tendentie, hier en daar zelfs woordelijk gelijkluidende spreuken; maar aan de andere zijde ook te sterker bewijzen voor het niet historische der Bergrede en bevestiging van de stelling dat hier vrije compositie in het spel is geweest en de zoogenaamde Jezus-woorden produkt zijn van fictie en inventie. De Apocalypse, zoo vol van uitspraken, aan Jezus in den mond gelegd, geeft bijna niets wat aan de Bergrede doet denken, veel daarentegen wat daarmede op in het oog loopende wijze contrasteert. Slechts waar de Synoptici eschatologische reden van Jezus meedeelen, is overeenkomst met den Apocalypticus op te merken. In dit aanhangsel wordt, gelijk te verwachten was, van de overige geschriften des N. T. nauwelijks eenige melding gemaakt. Uitdrukkelijk verklaart de S. op bl. 218: „Bij het evangelie van Johannes behoeven wij niet stil te staan. Het is bekend, dat het onderwijs van Jezus in dit geschrift noch wat den inhoud noch wat den vorm betreft aan de Bergrede herinnert."

Hadden anderen in dit verschil aanleiding gevonden om het meer oorspronkelijk gehalte der Synoptische leerstof te doen uitkomen, Pierson ontleent aan hetzelfde feit een nieuw argument voor zijne negatieve stellingen. In de kringen, waarin de vierde Evangelist zich bewoog, kan, naar Pierson's opvatting, „geenerlei traditie omtrent Jezus' leerwijze in omloop zijn geweest, die een geschrift onmogelijk maakte, waarin Jezus zoo geheel anders predikte dan de leeraar der Bergrede."

Duidelijker en juister ware het, naar ik meen, aldus uitgedrukt: Het Johannes-Evangelie kon te eer ingang vinden, indien in de traditie omtrent Jezus' leer en leertrant de Bergrede geen integreerend bestanddeel vormde.

Aan het eind van dit aanhangsel en dus als slotsom van het geheele historisch-kritische onderzoek omtrent de Bergrede lezen wij op bl. 227: „De Bergrede is, naar ons beste weten, een geheel vrij opstel, een Spreukenboek, dat men eerst later, bepaaldelijk nadat de brief van Jakobus geschreven was, voor een stuk heeft aangezien, dat Jezus' leertrant teruggaf. De

traditie, volgens welke Jezus een leeraar zou zijn geweest, is mitsdien betrekkelijk laat ontstaan, en is minder oud dan de voorstelling van Jezus als halfgod."

Men ziet uit deze laatste verklaring dat de overweging der waarnemingen, in dit aanhangsel meegedeeld, den schrijver wel is waar niet heeft teruggebracht van zijne vroeger uitgesproken negaties, maar toch tegelijkertijd hem heeft geleid tot eene nieuwe positief klinkende uitspraak over de wording en het onderling verband der verschillende typen of voorstellingen van Jezus Christus in het N. T. aanwezig. Die uitspraak is hoogst merkwaardig. Voor mijne lezers, wien ik het aanhangsel slechts in saamgetrokken vorm kon meêdeelen, acht ik het niet overbodig het een en ander tot toelichting van Pierson's voorstelling hier in het midden te brengen.

A. Hij gaat uit van de onderstelling dat de Johanneïsche Apocalypse, gelijk tegenwoordig vrij algemeen wordt aangenomen, kort vóór de verwoesting van Jeruzalem in 70 is geschreven [1]). Hij vindt daarin een Jezus-beeld ten eenenmale verschillende van dat hetwelk ons in den bergredenaar voor oogen gesteld wordt.

B. Wel is waar vond hij in die Bergrede naar hare oorspronkelijke redactie een opstel waarschijnlijk reeds vóór de Apocalypse geschreven, doch niet als reproductie van Jezus-woorden, maar geheel onafhankelijk van het Christendom ontstaan.

C. De vergelijking van de Bergrede met den Jakobus-brief leerde hem dat er groote verwantschap tusschen die beide geschriften bestaat en wel een zoodanige dat hij daaruit meent te kunnen afleiden:

1°. de schrijver van den Jakobus-brief, die zich een knecht noemt van Jezus Christus en ook althans een enkele maal van het Jezus-geloof gewag maakt, beweegt zich veelal in den gedachtenkring der Bergrede, gebruikt zelfs spreuken, die aan die rede ontleend schijnen; doch

1) Was Dr. P. onbekend met de uitkomsten der nieuwere kritiek omtrent den Apostolischen oorsprong der Apokalypse, of heeft hij opzettelijk de bedenkingen tegen de authentie van dit boek pour le besoin de la cause geïgnoreerd? Het eene is al even moeielijk te onderstellen als het andere in iemand die in het openbaar als rechter over de kritiek optreedt.

2°. hij kende die Bergrede niet als spreuken van zijnen meester Jezus.

D. Wat elders in het N. T. omtrent Jezus en het oorspronkelijk Christendom wordt meêgedeeld, is van dien aard, dat het kwalijk is overeen te brengen met de heerschende meening, volgens welke de type van Jezus als leeraar, in de Bergrede geteekend, zou beantwoorden aan die der oudste christelijke traditie, daar deze laatste veeleer op den stichter des Christendoms als op een halfgod of wonderman wijst.

Uit de combinatie van al deze gegevens volgt dan de hierboven meêgedeelde conclusie als van zelf. De oudste christelijke overlevering, waartoe wij met de ons bewaarde oorkonden kunnen opklimmen, kende den leeraar nog niet, maar sprak van den grondlegger des Christendoms als van een bovenmenschelijken thaumaturg.

Is deze geheele beschouwing op werkelijke gegevens en juiste gevolgtrekking gegrond, dan volgt daaruit met noodzakelijkheid de hier niet uitgesprokene, maar voor de hand liggende conclusie, dat voor den geschiedvorscher de oorsprong des Christendoms geheel in nevelen ligt, daar zijn blik niet verder kan doordringen dan tot een overlevering, welke den Christus buiten den kring der gewone menschenkinderen en dus buiten de werkelijkheid plaatst.

Er is geen twijfel aan: deze bij uitstek negatieve uitkomst zullen wij moeten aanvaarden, indien zij langs wettigen weg en met behulp eener onberispelijke methode werd verkregen. Vooralsnog echter kan ik er mij niet van overtuigen, dat door Dr. P. aan deze conditio sine qua non is voldaan. 't Zal niet noodig zijn hier al mijne bedenkingen uiteen te zetten. Ik noem er slechts een paar, die, naar 't mij voorkomt, zwaar genoeg wegen, om ons te verbieden, aan Pierson's resultaten adhaesie te schenken.

Vooreerst zou ik willen vragen: op welke gronden steunt de bewering, dat de traditie, welke Jezus als den leeraar doet kennen, eerst zoo laat, immers na de eigenlijk gezegd mythische traditie is ontstaan? Waar heeft Dr. P. ons ook maar een zweem van aanduiding gegeven over den tijd, waarin de verhalen ontstonden, die ons van Jezus als wonderman spreken? Wat beteekent zijn beroep op de Apocalypse? Staat het met

de echtheid van dit boek zooveel beter geschapen dan met die van den brief aan de Galaten? en zoo ja, mag zulk een als in doorgaande ecstase geschreven boek als getuige optreden voor de in de gemeente levende traditie omtrent het leven van haren stichter vóór zijnen, ook door den apocalypticus geconstateerden bloedigen dood? In welken tijd moeten wij den Jacobus-brief plaatsen; in welke kringen is hij ontstaan? Dr. Pierson zegt er ons niets van [1]. Is daarvan misschien met zekerheid niets te zeggen? Wat is dan met dit bewijsstuk in casu aan te vangen? En de Acta? Moet al het onderzoek omtrent dit door en door tendentieuse geschrift ons niet althans zoóveel hebben geleerd, dat wij zijn getuigenis wraken, waar er sprake is van de oudste christelijke overleveringen? Verder, hoe moeten wij ons toch het feit verklaren, dat de chokma-spreuken, zooals ze volgens Pierson reeds in de oudste redactie (tusschen 60 en 70) waren geconcipiëerd, zijn toegeschreven aan Jezus, in wien de aloude christengemeente, immers volgens Pierson, in het geheel geen leeraar begroette? Zijn werkelijk de in de Bergrede voorkomende, met het beteekenisvolle „ik zeg u" ingeleide, uitspraken zoo maar zonder verder bewijs aan de onpersoonlijke Chokma toe te schrijven? Zal in dat geval het z. g. Chokma-boek niet anti-joodsch-christelijk moeten heeten? Mogen in een onderzoek dat tot een algemeen resultaat zal voeren de vele synoptische plaatsen eenvoudig worden verwaarloosd, waar Jezus wel degelijk als leeraar, in zekeren zin als navolger van den Dooper, wordt voorgesteld? Pleit het voor den ernst van onzen kritischen onderzoeker, dat hij bij vergelijking van de twee eerste Evangelisten geheel onopgemerkt laat, hoe gewrongen en tendentieus Markus' verhouding is tegenover de leer van Jezus? Springt het niet in het oog dat het dezen Evangelist te doen was om in het Christusbeeld op gewelddadige wijze de trekken te doen verdwijnen die hem, Jezus, op eenen joodschen leeraar deden gelijken? Mag eindelijk een onderzoeker, wien het te doen is om voor de Evangelie-kritiek een geheel nieuwe baan te openen, zijne taak zoo

1) Of zou hij waarlijk zijne lezers in den waan willen brengen dat deze brief zeer wel van Apostolischen oorsprong kan zijn? Inderdaad dit ongeloofelijke schijnt maar al te waar te zijn!

eenzijdig opvatten als de heer Pierson blijkens deze studie het deed? Is het mogelijk, ook maar den schijn van wetenschappelijkheid te bewaren, wanneer men het geheele gebied der zoogenaamde uitwendige kritiek onbetreden laat? Hangt alles wat Dr. P. van de traditie beweert, welke alleen van den wonderman en niet van den leeraar zal gewagen, niet ten eenenmale in de lucht? Was hij zóózeer vreemdeling op het gebied, hetwelk hij hier betreedt, dat hij het waagde te beslissen en te concludeeren vóór hij de getuigen had gehoord? Ik kan, ik mag het niet onderstellen. Ik moet aannemen dat hij die getuigen gekend, maar gewraakt heeft. Maar achtte hij het dan overbodig, dit zijn gevoelen, waarmede hij tamelijk wel alleen staat, met eenige bewijsgronden te staven? Hoe b. v. is met zijne conclusie te rijmen het a priori waarschijnlijke en a posteriori geconstateerde feit, dat de behoudende partij in de aloude kerk zich op de door Jezus zelf gesproken woorden, gelijk die door de oudste apostolische overlevering bewaard waren, beriep tot staving van haar absoluut monotheïsme en monarchianisme tegenover de Jezus vergoddelijkende tendentie der gnostiseerende tegenpartij? Hoe moeten wij in 't algemeen het optreden dier palestijnsche Ebionieten verklaren met hunne stelling: Jezus, de Messias, de laatste en grootste der profeten, ὁ διδάσκαλος ἡμῶν, was ψίλος ἄνθρωπος? Dragen deze lieden den stempel van behoudzucht niet aan 't voorhoofd? Volgens Dr. P.'s constructie moeten wij nieuwigheidsleeraars in hen begroeten.

Doch genoeg, naar ik meen, om mijn zoo even uitgesproken twijfel tegen Piersons methode te motiveeren. Bedrieg ik mij niet, dan valt van deze studie in hoofdzaak 't zelfde te zeggen als van de Inleiding, die haar voorafgaat: de Schrijver heeft bij 't opmaken zijner rekening zich grootelijks vergist in de waarde der door hem aangevoerde data en argumenten. Het algemeene resultaat is geen wettig verkregen produkt van de in werkelijkheid aanwezige factoren. De grondslagen van het hier opgetrokken kritische gebouw zijn niet bij machte het gebouw zelf, d. i. de beschouwing in de eindconclusie neergelegd, te dragen. Veel talent, veel vernuft, veel scherpzinnigheid valt hier waar te nemen. Een groote mate van dialektische vaardigheid is den auteur niet te ontzeggen. De

stoutheid zijner beweringen, het gewaagde van de hem eigenaardige combinaties maakt zijn boek boeiend en onderhoudend, ja leerrijk, ook daar waar het tot verzet prikkelt. Indien het Dr. Pierson te doen is geweest, met de uitgave van dit boek, dat zijn afscheid van de theologie, of laat mij liever zeggen: zijn eerste en tegelijk laatste optreden op dit gebied van historische kritiek, niet onopgemerkt zou blijven, dan voorzeker heeft hij zijn doel niet gemist. Terwijl ik mijn vorige bijdrage schreef, kon ik gewag maken van het verweerschrift van prof. Prins tot handhaving der echtheid van Paulus' brief aan de Galaten, in hetzelfde nummer van ons Tijdschrift door Dr. Blom besproken. Thans nu ik dit schrijf verschijnt een geschrift, waarin Dr. M. A. N. Rovers tegen onzen S. optreedt [1]). In die levendige polemiek zien wij een vernieuwd bewijs van de belangstelling, waarmede de boeken van Pierson's hand worden ontvangen. Al is het dan ook, dat hij met zijn jongsten arbeid niet zoo spoedig het beoogde doel zal bereiken, en met name daarmede geen revolutie in de wetenschap zal teweegbrengen, de moeite, aan zijn boek ten koste gelegd, zal hij rijkelijk beloond zien door het licht, dat ook thans

---

1) De titel luidt: *Dr. A. Pierson's Afscheid van de Theologie*, beoordeeld door Dr. M. A. N. Rovers. Uit de voorrede zie ik, dat de S. oorspronkelijk zijne beoordeeling voor dit tijdschrift had bestemd. Bij het doorlezen van deze tachtig bladzijden kwam meermalen bij mij het gevoel op, als hadde ik met deze mijne bijdragen een onnut werk gedaan. De heer Rovers heeft zich de moeite gegeven, den heer Pierson tot in de kleinste bizonderheden na te rekenen en hem bijna op elke bladzijde aan kleinere of grootere onnauwkeurigheden schuldig bevonden. Slechts voor een deel werden door mij die leemten en misstellingen ontdekt en aangewezen. Mijn toeleg was 't dan ook meer om Pierson's boek naar den gang van 't betoog in zijn geheel en, als ik zoo zeggen mag, zijne methode in 't groot aan een gezette kritiek te onderwerpen. Bleef daardoor menig détail door mij onopgemerkt, dubbel verheug ik mij over de nauwgezetheid, waarmede Dr. Rovers Pierson stap voor stap heeft nagegaan. Indien nu nog, gelijk ik hoop, ook de arbeid van Rovers in ons tijdschrift opzettelijk ter sprake wordt gebracht, mogen wij vertrouwen, dat voor onze lezers het door Pierson geleverde voldoende zal zijn toegelicht. Voor het oogenblik ontbreekt mij de gelegenheid, alle door Rovers aangevoerde argumenten aan een nader onderzoek te onderwerpen, en wil ik slechts constateeren, dat zijn eindoordeel over Pierson's boek van het mijne in de hoofdzaak niet verschilt. Onder het corrigeeren der drukproeven komt mij in handen een opstel over Pierson's boek van de hand van J. van Loon, geplaatst in Maronier's Bibliotheek 1879, Tweede Aflevering. Het bevat m. i. zeer juiste opmerkingen over de zwakheid van Pierson's kritiek, bepaaldelijk wat de Inleiding van zijn boek betreft.

voor de wetenschap zal ontstaan ten gevolge van de wrijving van denkbeelden, en den strijd van meeningen, door zijne laatste onverwachte verschijning onder de theologen te voorschijn geroepen. Om dat licht, om die waarheid toch was het hem te doen. In den dienst der wetenschap getroost men zich gaarne eenige opoffering, zelfs die van persoonlijke illusiën. Gaat men na welke macht van onverdroten arbeid, welk een reeks van jaren, welke schatten van geest en gemoed er noodig zijn geweest, om aan de hoofdresultaten der Tubingsche kritiek die mate van sympathie te verzekeren waarin zij thans zich verheugen mag, dan kan Dr. Pierson tevreden zijn met het succes van zijn boek, ook al ware 't, dat het op den gang van het kritisch onderzoek geen blijvenden invloed oefende. Hadde hij in plaats van zijne fragmentarische, niet al te wel samenhangende opmerkingen een doorwrocht stuk als vrucht van veelzijdige en grondige studie van het onderwerp ten beste gegeven, dan, ja dan zou het verschijnen van zijn geschrift oogenblikkelijk wellicht minder sensatie, minder éclat hebben gemaakt, maar zeker ook van meer blijvende beteekenis voor de wetenschap zijn geweest.

Mij rest nog met een enkel woord te gewagen van de beide andere korte opstellen, door Pierson aan zijne studie over de Bergrede toegevoegd.

A. Pericoop over het Vasten en daarmede in verband staande spreuken over den nieuwen wijn in oude zakken, en den nieuwen lap op het oude kleed. Eene minutieuse vergelijking der parallele teksten van Mattheus, Markus en Lukas (Matth. 9: 14—17, Mark. 2: 18—22, Luk. 5 : 33—39) leidt onzen S. tot de navolgende uitkomsten: 1°. Lukas geeft den oudsten, immers den meest verstaanbaren zin; 2°. de spreuken hebben oorspronkelijk niets te maken gehad met het vasten der Farizeën en Johannes-jongeren, tegenover het niet vasten van Jezus' volgelingen; 3°. genoemde spreuken, aan de joodsche chokma ontleend, zijn in hare oudste redactie door een geest van behoud ingegeven, en behelzen eene ietwat ironisch gekleurde bestrijding van de nieuwigheidszucht, tengevolge waarvan wijnzakken bersten, d. i. (volgens eene plaats in de Pirke Aboth en Pierson's combinatie) ten gevolge waarvan de hersenen in

de war raken [1]). 4°. Hoe deze spreuken in de Evangeliën zijn gekomen, laat zich niet met zekerheid zeggen. Heeft Jezus zelf iets van dien aard gezegd? Wij weten het niet. Het is ook tamelijk onverschillig, daar hij in dit geval slechts anderen zou hebben nagesproken. Mogelijk heeft de Christelijke auteur, die aan de Chokma-spreuk eene christelijke kleur wilde geven, „de weinig vroolijke levensbeschouwing der Kristelijke gemeente" willen „rechtvaardigen."

Wij zien niet voorbij dat Dr. P. zijne opmerkingen slechts als gissingen meedeelt, waaromtrent hij zelf toegeeft dat zij niet dan met groot voorbehoud mogen worden gewaagd. De vraag voor ons is deze, of de gissing zich door waarschijnlijkheid aanbeveelt. Laat ons zien.

In hoofdzaak zijn het drie bezwaren waarop P. stuitte bij het onderzoek van de perikoop, thans aan de orde gesteld: 1o. de onderlinge strijd der drie Evangelisten als Referenten van hetzelfde factum en dictum; 2o. de strijd tusschen factum en dictum, d. i. tusschen de spreuk en de aanleiding die voor het uitspreken daarvan in het verhaal wordt aangegeven;

---

1) Pierson interpreteert bl. 238 de spreuk volgens Lukas aldus: „Breng geen leer van jonge, onervarene mannen in oude hersenen, voor welke zij verloren is en die er zelven niet bij winnen," en zulks in aansluiting aan eene plaats uit de Pirké Aboth, waar hij, die van oude mannen leert, vergeleken wordt bij een die rijpe druiven eet en ouden wijn drinkt, terwijl het onderwijs van jonge en onervarene personen met nieuwen wijn wordt vergeleken, en hij, die van jonge mannen leert, met dengene, die uit een nieuw wijnvat drinkt. Daar nu, zoo redeneert P., de leer niet in godsdienstvormen, maar in de hersenen geborgen wordt, zoo moeten wij in de spreuk van Lukas, bij de wijnzakken ook daaraan, nl. aan de hersenen denken. Geheel ten onrechte, naar het mij voorkomt. In de Joodsche spreuk is alleen sprake van den onaangenamen smaak, dien de wijn ontleent aan het nieuwe vat waaruit hij gedronken wordt, geenszins van het gevaar voor den wijn ontstaande uit eene ondoelmatige behandeling door bewaring in ongeschikt vaatwerk.

Houdt men Dr. P. aan zijn woord, dan komt men tot deze, zeker hoogst origineele, maar daarom nog geenszins plausibele interpretatie van de Evangelische spreuk: gelijk de nieuwe wijn de oude zakken doet bersten, aldus de nieuwe leer, of de leer van nieuwelingen, de oude hersenen of liever de hersenkassen der oude leeraars! Zou een conservatief man zoo weinig fiducie gehad hebben op de capaciteit van de hoofden zijner geestverwanten? Mij dunkt, dat Dr. P., door de schijnbaar treffende overeenkomst tusschen de twee spreuken misleid, te lichtvaardig bij zijne combinatie is te werk gegaan en daardoor nieuwe verwarring gebracht heeft in de exegese der Synoptische spreuken.

3o. het ontbreken van den behoorlijken samenhang tusschen de twee deelen van het dictum.

Dat deze bezwaren werkelijk bestaan, daarover behoeven wij niet te twisten. Men zie maar wat o. a. Holtzmann daarover zegt in zijne verhandeling over de Synoptische vraag, geplaatst in de Jahrbücher für Prot. Theol. 1878 Heft. 1, 2 en 3, en bepaaldelijk Heft. 2 pag. 382 vlg, waar onze perikoop behandeld en een vrij uitvoerig overzicht wordt gegeven van de talrijke pogingen, door de verschillende critici van onzen tijd aangewend om het hoogst ingewikkelde probleem op te lossen. Ook hierin komen de nieuwere critici met Dr. P. overeen, dat zij de hulp van hypothesen en gissingen onontbeerlijk achten tot beantwoording der vraag: hoe het ontstaan van den opgemerkten strijd moet verklaard worden. Het verschil tusschen Dr. P. en zijne voorgangers bestaat hierin, dat hij met zijne gissingen zich verder van de onmiddellijke gegevens verwijdert, en daarmede tevens minder bijdraagt tot opheffing der moeielijkheden. De gegevens zijn, behalve de verschillende synoptische teksten, de overleveringen der oudheid omtrent de herkomst der evangeliën, zoowel als omtrent de denkbeelden, zeden en gewoonten van het Joodsche volk in de 1e eeuw onzer jaartelling. Nu mogen de critici van den tegenwoordigen tijd, in het aannemen van aan onze synoptici ten grond liggende geschriften, zich tamelijk ver van de in werkelijkheid aanwezige bescheiden hebben verwijderd, Dr. P. had allerminst het recht, hen deswegens hard te vallen, daar zij althans de moeite hebben genomen, zichzelven en hunnen lezers behoorlijk rekenschap te geven van elke schrede, door hen op het gewaagde pad der gissingen gezet, en zich zoo dicht mogelijk aan het bekende te houden, tot verklaring van het onbekende. Niemand hunner heeft zijne toevlucht genomen tot de ons tot heden toe volstrekt onbekende joodsche chokma-litteratuur, waarvan Dr. P. het bestaan korten tijd voor de verwoesting van Jeruzalem onderstelt, eenvoudig omdat hij ze voor zijne combinatiën nu eenmaal noodig had. Is nu eene conjectuur te aannemelijker, naarmate zij minder willekeurig is, m. a. w. naarmate zij zich nauwer aansluit aan het gegeven bekende, dan staat Pierson's gissing zeer zeker bij die zijner voorgangers in de schaduw.

En wat is het, dat hij met zijne combinatie bereikt? Hebben wij wellicht hier te doen met den gelukkigen greep eener divinatorische kritiek, wier stoutheid genoegzaam gerechtvaardigd wordt door het schitterende licht, hetwelk zij over de tot heden onopgeloste vragen werpt? Tot mijn leedwezen moet ik ook deze vraag ontkennend beantwoorden. Nauwkeurig de zaak overwegende, bevinden wij, dat wij met de gewaagde chokma-hypothese in casu geen duimbreed tot ons doel zijn genaderd. De varianten tusschen de drie Synoptische redactiën zijn op zich zelve niet zoo groot dat haar ontstaan niet genoegzaam zou kunnen verklaard worden zonder hulp van eene problematische chokma-bron van niet Christelijken oorsprong.

De tweede quaestie luidde aldus: hoe verklaren wij het feit dat de spreuk in zoo nauw verband is gebracht met de vraag over het vasten of niet vasten in Christelijke kringen. Hare oplossing wordt waarlijk niet gemakkelijker gemaakt, indien wij met Dr. Pierson aannemen, dat de spreuk, zooals zij in de hypothetische oorkonde luidde, noch met het vasten noch met het Christendom iets had uit te staan. Eindelijk: hoe de twee deelen der Evangelische spreuk tot een geheel zijn geworden, wordt ons door de gissing van onzen Schrijver in geenen deele duidelijk gemaakt. Zoo ver ik weet heeft dan ook Dr. P. zelfs geen poging aangewend om zijne conjectuur dienstbaar te maken aan de wegneming van dit derde bezwaar.

Hebben wij dus het recht om te beweren, dat de Chokma-hypothese, gelijk ze door Dr. P. te dezer plaatse wordt aangewend, geen der drie hoofdbezwaren voor de exegese en de kritiek uit den weg ruimt en daarentegen ééne, voorwaar! niet de minste, dezer drie moeielijkheden nog grooter maakt, dan hebben wij allen grond om zijne proefneming in casu verongelukt te noemen.

Moet ik misschien nog opzettelijk gaan aanwijzen, waar eigenlijk in deze het foutieve van Piersons methode gelegen is? Ik wil het dan althans zoo duidelijk mogelijk trachten te doen, door eene herinnering uit mijn vroegeren studietijd. Het is, naar het mij voorkomt, Dr. P. op het gebied der Evangeliekritiek gegaan als mij, toen ik voor het eerst mij waagde aan de interpretatie der poëtische fragmenten in den Pentateuch en in het boek der Richteren opgenomen. Niet tevreden met

het halfdonker waarin de Commentatoren mij lieten en niet met eene genoegzame dosis van geduld toegerust om door het vermeerderen mijner positieve kennis der Israëlietische oudheden mijn blik te scherpen, greep ik voorbarig naar het middel der conjectuur, een middel dat slechts in den uitersten nood mag worden aangewend. Hoe gelukkig voelde ik mij als ik werkelijk langs dezen weg, alleen steunende op mijn weinig gedisciplineerd vernuft en niet geleid door volledige kennis van het materiaal, den onverstaanbaren tekst duidelijk gemaakt, de crux interpretum meende uit den weg geruimd te hebben! Wat ik daarbij veelal uit het oog verloor was de op mij rustende plicht om behoorlijk te onderzoeken: 1°. Of ik wel de voldoende zekerheid bezat voor de juistheid mijner opvatting van het fragment in zijn geheel. 2°. Hoe toch wel de schijnbaar slechte lezing der handschriften uit de betere kon zijn ontstaan.

Ook Dr. P. is naar het mij voorkomt met zijne gissing te haastig geweest. Den weg door de bedachtzame kritiek bewandeld vond hij te lang, te moeielijk, niet spoedig genoeg tot het doel leidende. Hem ontbrak het geduld om, het aangegeven spoor volgende, zich geheel en al te verdiepen in de vraagstukken die de oude Joodsch-Christelijke wereld bezig hielden. Van deze moeite ontsloeg hij zich en gaf zich geheel over aan de leiding zijner fantasie, die hem in staat stelde zonder historische studie het beeld te scheppen eener Joodsche Chokma-litteratuur, waarvoor de positieve gegevens in Jezus' tijd nog zorgvuldig moeten worden opgespoord en bijeenverzameld. De vraag schijnt bij hem niet opgekomen te zijn, of de z. g. Chokma-oorkonde, die wij noodig hebben voor de verklaring van het ontstaan onzer Synoptische Evangeliën, niet mag, ja moet gezocht worden in Christelijke, zij 't dan ook Joodsch-Christelijke kringen. En toch ligt niets meer voor de hand dan deze eisch. Eerst dan wanneer 't ons met de stukken bewezen wordt, kunnen wij aan een echt joodsch chokmaboek als oorkonde, waaruit onze evangelisten hunne Jezusspreuken ontleenden, gelooven. Parfois le vrai peut être très-invraisemblable. Dr. P. heeft verzuimd ons 't bewijs te leveren, dat wij hier met een zoodanige zeldzaamheid te doen hebben. Zijne gissing kan slechts onder éene voorwaarde in overweging

komen, namelijk, dat zij belangrijk worde geamendeerd en wel in dien zin, dat aan 't problematische Sophiaboek het specifiek joodsche, d. i. niet-christelijke of onchristelijke karakter worde ontnomen, m. a w. dat zij, de conjectuur, in de veilige bedding der nieuwe kritiek worde teruggeleid.

Ik mag van deze pericoop geen afscheid nemen zonder daarover nog een paar opmerkingen in 't midden te hebben gebracht. Vooreerst zou ik willen vragen, of 't eene goede methode mag heeten, wanneer Dr. P. bij de exegese onzer pericoop alleen de verder afliggende parallelen in de joodsche litteratuur raadpleegt en daarentegen de hier toch in de eerste plaats in aanmerking komende evangelische parallelen onvermeld laat. Men denke aan de zoo menigvuldige tegenstelling van 't oude en 't nieuwe in verband met die tusschen de niet-christelijke en christelijke wereld. Mag men niet zeggen, dat deze tegenstelling 't geheele nieuwe Testament beheerscht? Wat is, met deze grootsche opvatting der godsdienstige quaestie vergeleken, het armzalig gebeuzel der letterziftende rabbijnen over de waarde van een meer bejaarden, boven een jeugdigen leeraar? Aan deze vraag sluit zich eene tweede van psychologischen aard: hoe is het te verklaren dat een man als Dr. Pierson, wiens veelzijdige kennis, wiens rijk ontwikkeld gemoedsleven, wiens gevoeligen zin voor al wat groot en schoon en goed is wij erkennen en hoog waardeeren; hoe is het te verklaren dat een man als hij zoo onaandoenlijk is geworden voor datgene wat ons allen in de Evangeliën, in weerwil van alle bedenkingen, die de critiek ons ingeeft, imponeert en in beslag neemt? Hoe was het mogelijk dat hij, elders zich steeds onderscheidende door breede en ruime opvatting der dingen, hier, waar het aankwam op het onderzoek naar den oorsprong van het Christendom, d. i. van een verschijnsel dat eeuwen lang de wereldgeschiedenis beheerschte, op zoo droevige wijze aan zich zelven ongelijk werd, niets zag van het statige woud waarin hij wandelde, geheel verloren als hij was in het opsporen van enkele misgewassen in het kreupelhout?

Ik stel die vragen niet om ze voor mijne lezers, allerminst om ze voor mijnen ambtgenoot te beantwoorden. Dat zou mijne krachten te boven gaan. Mijn doel was het slechts om ware het mogelijk te voorkomen dat er iets voor ons verloren zou

gaan van het goede hetwelk de uitgave van Pierson's fragmenten voor ons kan opleveren. Zou het wellicht iets kunnen bijdragen tot oplossing van dit psychologisch probleem, wanneer ik wees op de omstandigheden, waaronder blijkens de voorrede Piersons boek verscheen? Twee jaren reeds, zoo vernemen wij aldaar, lagen de opstellen in portefeuille. De mogelijkheid om het bij tusschenpozingen, in verloren oogenblikken wellicht, ten papiere gebrachte behoorlijk te revideeren, bij te werken en tot een welsamenhangend geheel te maken, ontbrak. De gedachte dat deze vruchten van vernuft en nadenken verborgen en ongenoten zouden blijven, was onaangenaam en overwon de daartegenover zich stellende overwegingen. Zoo verkreeg het publiek wat eigenlijk noch bestemd noch geschikt was om in het openbaar te verschijnen en dan ook niet kan geacht worden eene juiste voorstelling te geven van hetgeen Dr. Pierson onder gewone omstandigheden is en vermag. Zullen wij ons bedroefd toonen over het besluit, in een zwak oogenblik door den auteur genomen? Beter acht ik het, hem dankbaar te zijn voor hetgeen hij ons tot revisie onzer overtuigingen en tot beproeving onzer methode in zijne bladen schonk.

Over het laatste fragment „In het Korenveld" wensch ik na al het voorafgaande niet breedvoerig te handelen. Wat ons hier wordt aangeboden draagt denzelfden stempel van Pierson's vernuftigen geest, maar lijdt ook aan dezelfde fouten, van zijne subjectivistische methode onafscheidelijk. Tot verklaring van het ontstaan der Pericoop Mattheus XII, 1 vlg. en de parallelen bij Markus en Lukas, waarbij zich voor de exegese soortgelijke bezwaren vertoonen, als bij de zoo straks behandelde pericoop, gebruikt Dr. P. niet minder dan vijf ante-diluviaansche formaties, ik bedoel: vóór-christelijke redactiën, als onmisbare hulp voor het betoog, dat ook hier de drie evangelische referenten, bij gebreke van christelijke traditie, zich hebben moeten behelpen met producten van niet-christelijken oorsprong. Ik zie niet voorbij, dat ook hier Dr. P. niet op een woord gevat wil worden, en van vele greinen zout spreekt, waarmede zijn conjectuur moet worden geaccepteerd. Ook wil ik niet ontkennen, dat het hoogst ingewikkelde probleem van de

wording onzer synoptische evangeliën niet dan met behulp van tamelijk ingewikkelde hypothesen is op te lossen. Gaarne ook breng ik hulde aan het geduld, waarmede onze schrijver dit lastige synoptische kluwen heeft trachten te ontwarren. Het hoofdbezwaar, dat ik ook hier tegen zijne wijze van procedeeren moet doen gelden, is al wederom het ongemotiveerd gebruik, door hem van zijne joodsche chokma-hypothese gemaakt. Merkwaardig is 't op te merken, hoe volgens Pierson de verwarring in het door hem geschetste wordingsproces eerst recht begint, waar hij den christelijken factor laat optreden. De oorspronkelijke anecdote, zooals P. die door zijne eigenaardige methode heeft verkregen, ziet er waarlijk nog zoo onaardig niet uit, maar de auteur daarvan was dan ook een joodsche chokem (de gedachte of Jezus zelf misschien die joodsche wijze, die zoo aardig wist te vertellen, zou hebben kunnen zijn, schijnt bij Dr. P. niet te zijn opgekomen). Gaandeweg wordt de anecdote door verschillende lezers min of meer gewijzigd en met glossemata van verschillend allooi voorzien. De eene chokem doet het wat fijner, de ander wat plomper, doch de verwarring bereikt haar toppunt, als de christenen er zich mede gaan bemoeien, zooals blijken kan uit de drie vormen, waarin voor ons deze joodsche anecdote bewaard is gebleven, bewaard, ja, maar hoe?

Voor ik van dit laatste fragment en daarmede van Dr. P.'s boek afscheid neem, moet ik nog wijzen op eene omstandigheid, die mij karakteristiek voor de hier aangewende methode schijnt te zijn. Eerst weinige bladzijden voor 't einde (bl. 256) vinden wij, als ter loops, in eene noot melding gemaakt van het, naar 't mij voorkomt, kapitale feit, waarop, als op het eenige daartoe geschikte positieve datum, Pierson's geheele theorie over 't ontstaan van synoptische plaatsen uit de chokma-literatuur had moeten gebouwd zijn [1]). Zulk eene verwaarloozing van de objectieve gegevens en dat wel op een gebied, waar die data in zoo uiterst geringen getale aanwezig zijn, is dubbel opmerkelijk, waar wij 't aantreffen bij een schrijver, die zoo

1) Zie Matth. 23 vs. 34 vlgg. vergeleken met Luk. 11 vs. 49 vlgg. Ik sprak over de combinatie van deze beide plaatsen aan 't begin mijner vorige Bijdrage, bl. 158 van dezen Jaargang, naar aanleiding van een opstel reeds in 1867 door mij over dit onderwerp in ons Tijdschrift geplaatst.

bittere klachten over 't subjectivisme in de kritiek aanheft en terecht van de objectieve methode alleen heil zegt te verwachten.

Het zonderlinge ὕστερον πρότερον, zooeven opgemerkt, geeft mij eene ongezochte aanleiding om aan deze mijne beschouwing over de methode der synoptische kritiek zekere afronding te geven door thans, aan 't slot gekomen, nog even terug te zien naar ons punt van uitgang. Toen sprak ik over de belangstelling, waarmede ik P.'s studie ter hand nam, naardien ik hoopte in hem een machtigen bondgenoot in den gemeenschappelijken strijd te mogen begroeten. Dezelfde sleutel door mij beproefd tot opening van 't synoptische raadselslot, dezelfde chokmahypothese, zoo scheen 't, werd door mijn ambtgenoot aangewend. Die illusie is mij thans ontnomen. Zijne bewering aan 't eind der Inleiding: de kritiek moet 't bewijs leveren, dat wij van Jezus van Nazareth uit onze evangeliën niets met zekerheid kunnen te weten komen, die bewering, naar mijne innige overtuiging in strijd met de eerste eischen der gezonde historische methode, is mij bij herhaalde lezing van Dr. P.'s boek gebleken kenschetsend te zijn voor den geheelen door hem geleverden arbeid. Slechts onder ééne voorwaarde kunnen de resultaten van deze studie door de historische wetenschap worden aanvaard; wanneer namelijk de auteur of iemand in zijne plaats zal hebben aangetoond, dat het verkregene de wettige vrucht was van een onderzoek, dat noch door partipris, noch door verwaarloozing van een goed deel van het te raadplegen materiaal zich zelf veroordeelde. Totdat dit betoog zal geleverd zijn, blijf ik in P.'s studie niets meer zien dan de welgemeende maar mislukte poging van een talentvol man, om door een coup de main te verkrijgen wat door een geregeld beleg van vele jaren tot dusverre niet werd bereikt. De zekerheid dat het „lasciamo ogni speranza" past in den mond van hen, die uit hun evangelie iets van Jezus van Nazareth zouden willen leeren, heeft, naar mijn stellige overtuiging, Dr. Pierson ons niet bezorgd.

Amsterdam, 28 Maart 1879. A. D. LOMAN.

BOEKBEOORDEELING.

Clément Marot et le Psautier huguenot, *par O. Douen. Paris. Imprimé par autorisation du Gouvernement à l'Imprimerie Nationale.* 1878.

Au premier abord, on sera peut-être tenté de penser qu'une histoire du Psautier des églises réformées n'est qu'un ouvrage d'érudition, et que même, dans le domaine de l'érudition pure, le sujet en est des plus secondaires. En quoi, se dira-t-on, un semblable ouvrage peut-il intéresser le grand public, et même la majorité des hommes religieux? Des recherches, des renseignements sur les auteurs de la traduction, en vers français, des psaumes hébreux, sur les divers recueils qui en furent faits, la date de leur introduction dans le culte des églises protestantes à Strasbourg, à Genève, en France, dans les Pays-Bas, les différentes éditions, les variantes, la musique, la mélodie et l'harmonie de ces chants religieux, tout cela en vérité doit être d'un médiocre intérêt, sauf pour quelques savants ou quelques amateurs, curieux de tout ce qui regarde l'histoire du culte et de la liturgie des églises chrétiennes. Or, ce jugement sommaire paraît, à la lecture de l'ouvrage que nous annonçons, et que nous regrettons d'annoncer si tardivement, pécher sur plusieurs points, et manquer de vérité. Est-ce que la matière serait moins ingrate qu'il ne semble au premier abord, ou cela tient-il à la manière dont M. Douen a conçu et traité son sujet? Peut-être bien un peu à la première cause, et beaucoup à la seconde. Le fait est que le fort volume de 746 pages, grand in 8°., que le dernier historien du *Psautier huguenot* a consacré à cette histoire, se lit non seulement sans fatigue,

mais encore avec un intérêt soutenu, et que le charme même ne manque pas à cette lecture.

L'intérêt, les éléments en sont nombreux et divers dans cet ouvrage. Le charme, il provient surtout de la personnalité et du sympathique talent du principal et du plus illustre auteur de la traduction française des psaumes, en vers. A propos du Psautier huguenot, M. Douen a écrit une biographie complète de Clément Marot, et fait une étude très-soignée de son œuvre. Il n'est pas un historien de la littérature française, qui ne consacre un chapitre plus ou moins long à Marot. Les monographies sur sa vie et ses œuvres ne manquent pas. Je croyais moi-même passablement le connaître avant d'avoir lu l'ouvrage de M. Douen. Il m'en a fallu rabattre, ce qui est toujours un peu humiliant, et j'ai dû faire connaissance sur nouveaux frais, avec le plus charmant des poètes français du seizième siècle: c'est plus qu'un dédommagement. On tient en général Marot pour un esprit gracieux et fin, un poète aimable, doué de plus de délicatesse que de génie. Tout en n'ignorant pas qu'il avait embrassé la réforme, on ne le place pas communément au nombre des protestants les plus fervents. On l'accuse de dissimuler sa croyance à l'heure du danger, et de préférer en tout temps la muse, une muse bonne fille, folâtre, et légère, et dont la pruderie est assurément le moindre défaut, à l'ange de la foi et de la prière. Son nouveau biographe proteste, et, bien que son zèle de réhabilitation l'emporte peut-être un peu loin, apporte à l'appui de sa protestation des raisons solides et des preuves qu'il serait difficile de récuser. Marot a subi deux longs exils pour sa foi. Certainement s'il ne se fût enfui en 1535 et en 1542, il aurait été condamné et exécuté. Emprisonné une première fois en 1526, il ne dut son salut qu'au stratagème ingénieux combiné entre son ami Lion Jamet et Louis Gaillard, évèque de Chartres, qui tenait pour la Réforme. Ce dernier, feignant d'ignorer l'emprisonnement du poète au Châtelet, l'accusa d'hérésie et évoqua la cause devant son tribunal ecclésiastique. Marot passa des prisons de l'Inquisition de la Sorbonne, dans celles de l'évéché de Chartres, où sa captivité ne fut guère qu'une comédie, et où il put attendre en sûreté que François I, de retour de Madrid, ordonnât sa mise en liberté. Plus tard le roi ne l'eût

pas protégé. Partagé entre ses goûts de lettré, son aversion instinctive pour les moines grossiers et ignorants, et la préoccupation que l'esprit d'indépendance de la réforme, après s'être excercé sur la tyrannie et les abus de l'Eglise, ne s'attaquât aux droits de la Couronne et n'ébranlât son autorité absolue, François I passa par d'étranges alternatives, tantôt couvrant de sa royale protection les protestants, tantôt rivalisant contre eux de colère et de rigueur avec les inquisiteurs les plus fanatiques. Dans ces mauvais moments, il abandonnait ceux à qui il avait montré le plus d'estime et d'affection: le triste sort de L. Berquin nous dit assez ce qu'il fût arrivé de Marot s'il ne s'était réfugié à temps d'abord à Nérac, auprès de Marguerite de Navarre, puis en Italie, auprès de la duchesse de Ferrare. Ce premier exil, bien qu'adouci par la faveur de ces princesses, par le grand nombre de réfugiés illustres et aimables qui faisaient alors de leurs cours les plus lettrées et les plus polies de l'Europe, fut très-sensible à Marot. Ce poète léger avait la faiblesse d'un grand attachement à la terre natale, à la France, à son Quercy (il était de Cahors), à ses petites propriétés de Clément et de Marot [1]), qui n'étaient rien moins que de pures fictions poétiques, son père ayant en effet donné à deux terres les nom et prénom de son fils. Ce chantre de l'amour léger, volage, dans ses rondeaux et ses épigrammes donnant son cœur à toutes les bergères, et ne craignant pas de l'offrir, très-platoniquement, aux dames de la plus haute naissance, lesquelles, en tout honneur, n'en dédaignaient nullement l'hommage, aimait prosaïquement sa femme, une petite bourgeoise dont le nom même n'est pas parvenu à la postérité, et ses enfants. Il souffrait d'être séparé de sa famille. L'homme n'est pas parfait! Son deuxième exil à Genève et en Savoie fut très-dur; il y souffrit d'une cruelle misère, y manqua littéralement, à certains moments, du nécessaire, et y finit ses jours à l'âge de 47 ans, peut-être empoisonné à l'instigation

---

1) Car, puis ung peu, i'ai basti à Clément,
Lá où i'ai faict ung grand desboursement,
Et à Marot, qui est ung peu plus loing:
Tout tumbera qui n'en aura le soing.

Epistre au roy pour auoir esté desrobe.

de ceux qui regrettaient de ne pouvoir le sacrifier avec plus d'appareil à leur fanatisme et à leur ressentiment.

Si Marot avait été un protestant tiède et chancelant, comme on l'en accuse, il aurait évité toutes ces tribulations, aurait exercé en paix sa charge de valet de chambre du roi, et partagé sa vie entre la cour, où il était honoré et aimé, et ses paisibles retraites champêtres, multipliant ses œuvres, chantant la campagne, l'amour facile, adressant aux grands personnages et aux belles dames ces épîtres, ces rondeaux, ces ballades, ces épigrammes dont les plus nobles étaient fiers, et qui valaient à l'auteur éloges, amitiés utiles et profits. Son talent était trop apprécié même par ses adversaires et ses détracteurs, pour que, afin de mettre de leur côté cette muse gracieuse, et la fine et mordante ironie du poète, on se fût montré bien difficile, et on eût mis son amour-propre à une trop rude épreuve: toute conversion, de quelque aloi qu'elle fût, eût été acceptée avec transport, les inquisiteurs eux-mêmes auraient fermé les yeux et n'auraient pas poussé bien au fond l'examen de conscience d'un tel néophyte. Après cela, il n'y a pas à s'arrêter à sa prétendue abjuration à Lyon, en 1536. Monsieur Douen montre sur quelles cautions de nulle valeur s'est accréditée cette calomnie.

J'oublie cependant un peu trop que dans ce recueil, le Psautier huguenot doit avoir le pas sur l'auteur d'un tiers des psaumes, traduits en vers français, et surtout sur les parties de sa vie qui semblent étrangères à ce dernier ouvrage. On s'est quelquefois étonné que Marot ait le premier traduit en vers les psaumes; on n'a voulu y voir qu'un caprice, ou une œuvre en dehors de son talent naturel, entreprise en quelque sorte sur commande, et qui non seulement n'a rien ajouté à la gloire du poète, mais encore y a nui; une œuvre manquée et qui n'avait nulle chance de réussir. Sans doute les Psaumes de Marot offrent un frappant contraste avec la partie de ses œuvres qui est la plus connue, celle qui fut longtemps populaire, et dont le changement survenu dans la langue au dix-septième siècle, a seul détourné le grand public, en en réservant la lecture et le charme aux lettrés de profession. Mais la muse religieuse a à réclamer dans son œuvre une part beaucoup

plus grande que ses cinquante psaumes. Dès les années 1526 et 27, Marot, à côté de ses poésies galantes, écrit des morceaux religieux, et les traite dans l'esprit de la réforme. De vives critiques, de sanglantes satires contre l'église romaine et le clergé, ne suffiraient pas, à nos yeux, pour lui mériter le titre de poète religieux, ni de poète protestant. Cette note satirique a résonné dans notre poésie nationale pendant tout le moyen-âge, et quelques poètes, des plus catholiques, n'ont pas été les moins féconds, ni les moins mordants dans ce genre. Mais si Marot ne le cède à aucun des plus hardis dans la vivacité de l'attaque, quelquefois dans la crudité avec laquelle il retrace les vices qu'il censure, déjà dans quelques passages de ces satires un accent profond et religieux tranche sur l'âpreté de sarcasmes, bien souvent d'autant moins religieux qu'ils sont plus mordants. Si le poète se défend à plusieurs reprises d'être luthérien, ce n'est pas simplement artifice oratoire prudent, à un moment où on persécutait les protestants, sous le nom de Luthériens, et où les plus atroces exécutions ensanglantaient journellement les carrefours de Paris: déjà Marot, avec la majorité des réformés de l'époque, aspirait à affranchir la réforme française de l'influence de la réforme allemande, et à lui donner un caractère national, exclusivement chrétien [1]).

---

1) De Luthériste ils m'ont donné le nom;
Qu'à droict ce soit, ie leur respons que non.
Luther pour moi n'est des cieux descendu,
Luther en croix na point esté pendu
Pour mes pechez, et tout bien aduisé,
Au nom de luy ne suis point baptisé.
Baptisé suis au nom qui tant bien sonne,
Qu'au son de luy le Pere eternel donne
Ce que l'on quiert, le seul nom sous les cieux
En et par qui ce monde vicieux
Peult estre sauf . . . .
. . . .

O Seigneur Dieu, permettez moy de croire
Que reservé m'auez à vostre gloire . . .
Puisque n'auez voulu doncq condescendre
Que ma chair vile ait esté mise en cendre,
Faictes au moins, tant que seray viuant,
Qu'à vostre honneur soit ma plume escriuant!
Et si ce corps auez predestiné

D'autres morceaux sont purement religieux, par exemple le Sermon du bon pasteur, résumé en rimes, je n'ose dire poétique, de la prédication protestante, dans les premiers temps. Dans ses poésies religieuses, surtout dans les premières, Marot manque trop souvent d'inspiration et met assez prosaïquement en vers ce qu'on appelait alors les doctrines évangéliques, dont plusieurs n'avaient guère d'évangélique que le nom. Bien souvent on est tenté d'avouer que, comme poète, il a plus perdu que gagné à mettre son talent au service de la réforme. Pourtant l'inspiration lui vient par moments et éclate dans des morceaux ou dans des passages d'une grande élévation et d'une grande beauté. C'est lorsqu'il est lui-même, au lieu de se faire l'interprête timoré d'une dogmatique étroite; lorsqu'il exprime ses sentiments et ses aspirations, au lieu de se faire l'écho des croyances de son parti.

Une autre cause a fait tort aux psaumes de Marot, et a nui à sa renommée, comme poète religieux, devant la postérité. C'est qu'on n'a guère distingué dans le Psautier des églises réformées, ce qui lui appartient de ce qui revient à son continuateur, Th. de Bèze. Or, à l'exception de quelques versets, les psaumes traduits par de Bèze manquent d'élan, de noblesse, tout en n'ayant pas la simplicité de ceux de son prédécesseur.

Marot était bien préparé pour l'œuvre qu'il entreprit vers 1533 (le Ps. VI, le premier qu'il ait traduit, fut imprimé dans le *Miroir de l'âme pécheresse*, de Marguerite de Navare, publié cette année-là). Le principal mobile qui le porta à ce travail, fut son sentiment religieux, qui, comme celui de tous les chrétiens, non seulement des réformés, de son

---

A estre ung jour par flamme terminé,
Que ce ne soit, au moins, pour cause folle,
Aincois (mais) pour vous et pour vostre parolle;
Et vous suppli, Pere, que le tourment
Ne luy soit pas donné si vehement,
Que l'ame vienne a mettre en oubliance
Vous en qui seul gist toute ma fiance;
Si que je puisse, avant que d'assoupir,
Vous inuoquer iusqu'au dernier soupir!

[*Epistre au roy, écrite de Ferrare pour solliciter sa rentrée en France* (1535)].

temps, et plus ou moins de tous les temps, aimait à se nourrir de la simple et forte poésie des chantres d'Israël, ou, comme on disait alors, du roi-prophète. Que le plaisir que causèrent au roi et à sa sœur ses premiers essais dans ce genre, la faveur que les psaumes mis en vers français trouvèrent promptement à la cour, le désir formel exprimé par François I de voir continuer et achever l'œuvre et, chose plus étonnante, les encouragements de Charles V, lorsqu'il passa par Paris, pour se rendre en Flandre; que surtout les besoins de l'édification dans les assemblées religieuses des réformés, l'insuffisance notoire des premiers essais de chants sacrés, à l'usage de ces assemblées, le désir de substituer à ces *chansons*, dans lesquelles la pauvreté de l'inspiration le disputait au prosaïsme des vers, de véritables hymnes propres à rehausser le culte; que tous ces motifs aient fortifié la résolution de Clément Marot, l'aient soutenu dans son travail, cela est hors de doute. En entreprenant ce travail de longue haleine, qu'il ne devait pas achever, Marot n'en obéit pas moins à un mouvement spontané. Sa foi et le caractère de plus en plus religieux que prenait chez lui l'inspiration poétique, non seulement l'avaient préparé à ce travail, mais encore devaient presque nécessairement l'amener à l'entreprendre, et lui y montrer le couronnement de son œuvre poétique.

Sa piété le conseilla bien en cette circonstance. Si les Psaumes de Marot ont jusqu'ici peu ajouté à sa gloire comme poète, c'est que, pour les causes qu'après M. Douen j'ai indiquées plus haut, ils n'ont pas été appréciés comme ils le méritent. Ils ont une première qualité, qu'ils possèdent presque seuls, parmi les nombreuses traductions en vers qui ont suivi celle de Marot, à savoir la fidélité. Marot ne fut pas un hébraïsant; mais il s'est conformé au sens donné par le célèbre professeur Vatable, et n'a pas commis la faute où sont tombés presque tous ses successeurs, d'introduire de force les idées chrétiennes, même les dogmes spéciaux de la réforme ou du catholicisme, selon que le traducteur s'est trouvé protestant ou catholique, dans les chants religieux d'Israël. Il a deviné et appliqué, trois cents ans à l'avance, les vrais principes de la traduction en vers, des poèmes étrangers, principes proclamés par les maîtres de la langue au dix-neuvième siècle, et dont l'application a déjà donné naissance à quelques œuvres hors

pair. L'état des esprits et le point de développement où était parvenu le français au commencement du seizième siècle, se prêtaient à cette fidélité: plus tard la langue était devenue trop pompeuse, la poésie était trop grandiloquens, la réforme était trop dogmatique pour permettre les heureuses décalques de l'hébreu dont on trouve plusieurs exemples dans les Psaumes de Marot. Et, chose qui n'étonnera pas les personnes au fait des conditions d'une bonne traduction, c'est dans les passages où la fidélité est la plus grande, où le français serre l'hébreu de plus près, que le poète paraît le plus original et le plus libre.

Appuyons ces assertions d'un petit nombre d'exemples. Ils sont multipliés dans l'ouvrage de M. Douen, de manière à ne pas laisser un doute à l'esprit le plus exigeant.

Se i'auois faim, ie ne t'en dirois rien,
Car à moy est le monde et tout son bien.
Suis-ie mangeur de chair de gros taureaux?
Ou bois-ie sang de boucz et de cheureaux?
A l'Eternel louange sacrifie,
Au souerain rends tes veuz et t'y fie;
Inuoque moy, quand oppressé seras
Lors t'ayderay, puis honneur m'en feras.

Ps. L.

Ne veuille pas, o Sire,
Me reprendre en ton ire,
Moy qui t'ay irrité,
N'en ta fureur terrible
Me punir de l'horrible
Tourment qu'ay merité.

Ps. VI.

Mon cœur, pourquoy t'esbahis ores?
Pourquoy te debatz dedans moy?
Attens le Dieu que tu adores;
Car grâces lui rendray encores,
Dont il m'aura mis hors d'esmoy,
Comme mon Dieu et roy.

Ps. XLIII.

Sachez que Dieu a son palais aux cieux,
Dessus son throne est l'Eternel Monarque;
Là haut assis, il voit tout de ses yeux
Et son regard les humains note et marque.
Tous il espreuue, et le iuste il approuue;
Mais son cœur hait qui aime extorsion,
Et l'homme en qui violence se trouue.
Pleuuoir fera feu de punition
Sur les malins; soufre chaud, flamme ardente,
Vent foudroyant, voylà la portion
De leur breuuage et leur paye cuidante;
Car il est juste, et pource ayme justice,
Tournant tousiours, par douce affection,
Vers l'homme droict son œil doux et propice.

Ps. XI.

En donnant au poète ces justes éloges, nous ne méconnaissons pas plus que ne l'a fait l'auteur les imperfections et les défauts qu'on peut reprocher à la traduction de Marot. Disons toutefois qu'ils sont la conséquence de l'état où était alors la langue plus que le fait même de Marot. Quant à la comparaison entre son œuvre et celle de ses successeurs, je renvoie le lecteur aux rapprochements faits par M. Douen. Malherbes, les deux Racine, J. B. Rousseau et bien d'autres n'en sortent pas à leur avantage. Il y a plus. Quelle que soit notre admiration d'habitude pour des morceaux célèbres et partout cités:

„Seigneur, dans ta gloire adorable,"

de *J. B. Rousseau*,

„N'espérons plus, mon âme, aux promesses du monde;"

de Malherbe, etc., nous devons nous rendre à l'évidence, reconnaître que nous nous sommes laissé piper par des vers sonores, des images quelquefois plus grandes et plus pompeuses que justes, et que l'impitoyable critique a, après tout, raison.

Combien il est heureux que Marot se soit trouvé là à l'heure propice pour faire au moins en partie ce que d'autres, à son défaut, eussent fait moins bien que lui, — car de tout côté on mettait la main à la traduction des psaumes en vers français, — on en peut juger par la comparaison des 50 psaumes de Marot et des 100 de Th. de Bèze, qui acheva le Psautier des églises réformées. Et encore, de Bèze fut-il le moins mauvais continuateur que pût avoir Marot. Mais on frémit à songer que le Psautier eût pu être mis en vers français par Calvin. Il y avait mis la main à Strasbourg, avec un zèle louable assurément, mais avec un succès bien inférieur à son zèle. Cinq psaumes d'un recueil publié à Strasbourg, antérieurement à la première édition des Psaumes de Marot, sont de Calvin. En voici un échantillon.

A toy, Seigneur, ie leueray
Mon ame, pour aide auoir;
Ne permetz que, comme esgarè,
Je sois confus de mon espoir.
Ne souffre que mes ennemis
Prennent esbattement en moy,
Me voyant en extresme esmoy
Par la trop longue oppresse mis.

Ainsi sera en seureté
De toy jamais n'auoir refus
Quiconque attent ta verité;
Mais l'inique sera confus.
Fais moy, Seigneur considerer
Le chemin que ie dois tenir;
La voie pour bien paruenir
A te droictement honorer.

Ps. XXV.

Disons à l'honneur du bon goût de Calvin, que dès qu'il connut les premiers psaumes de Marot, non seulement il ne poussa pas plus loin son entreprise, et sacrifia ses premiers essais sans aucun tressaillement de la fibre paternelle et avec un héroïsme digne de Brutus, mais encore que lui-même fixa à Genève le poète exilé, et le chargea d'achever la traduction des psaumes. Il est probable que le réformateur et le poète travaillèrent fréquemment ensemble, Calvin indiquant le sens, critiquant, et réclamant des corrections, Marot composant, raturant, corrigeant. Malheureusement l'esprit dominateur du réformateur et le caractère indépendant du poète ne devaient pas leur permettre de faire longtemps bon ménage ensemble. Marot faillit être cité en consistoire pour une partie de tric trac jouée avec Bonivard. Il eut sans doute d'autres ennuis, bien qu'il n'y ait pas un mot de vrai dans le prétendu procès pour cause d'adultère qui lui aurait été intenté, ni dans le châtiment ignominieux qu'il aurait subi. Cette histoire peut aller de pair avec celle de l'abjuration à Lyon. Marot quitta Genève en lui lançant pour adieu une épigramme où il l'assimilait à l'enfer des prisons du Châtelet, chanté par lui vingt-six ans auparavant.

M. Douen établit que l'édition originale des Trente Psaumes de Marot dut paraître à Paris vers la fin de l'année 1541, c'est à dire, vu la date où commençait alors l'année (à Pâques), vers le mois de Janvier 1542. Pourtant déjà plusieurs recueils de psaumes avaient vu le jour. En 1539, celui de Strasbourg, dont j'ai parlé plus haut, contenant treize psaumes de Marot. En 1541, avant l'édition originale de Paris, parut à Anvers un recueil contenant les trente psaumes de Marot et quinze de divers traducteurs. Ceux de Marot ne sont pas, tant s'en faut, de tout point conformes au texte que le poète avait déjà sous presse, et certainement lui-même resta complètement étranger à cette publication. On a peine à comprendre comment son œuvre était contrefaite dans les Flandres, avant d'avoir vu le jour. Il y a plus: Ce recueil d'Anvers fut édité de nouveau à Strasbourg, en 1542, après que l'édition de Paris avait paru et donné le texte authentique et correct de l'œuvre de Marot. Cette édition contient, outre les psaumes, diverses pièces liturgiques, avertissements, le Pater en vers

français de Marot (une de ses traductions les mieux réussies, peut-être la seule bonne traduction en vers, de l'oraison dominicale) etc. Après le mot *Fin*, on lit: „Imprimé à Rome, par le commandement du pape, par Th. Brusz, Allemant, son imprimeur ordinaire, le 15 de februier." — On voit de quel pavillon les éditeur protestants couvraient leur marchandise suspecte; hélas! sans réussir à donner lè change aux tribunaux ecclésiastiques, ni aux tribunaux civils. Le même recueil fut encore édité à Genève, en 1542.

Les cinquante psaumes de Marot parurent vraisemblablement pour la première fois à Genève, en 1543. M. Douen en compte quatre éditions dans cette même année. Ce fut en 1551 que parurent les trentre-quatre psaumes de Th. de Bèze. Le recueil s'augmente de quelques numéros dans les éditions suivantes. Enfin en 1562, fut publié à Genève le Psautier complet, par Clément Marot et Théodore de Bèze, et la même année il y en eut neuf éditions à Genève, trois à Lyon, sept à Paris, une à Saint-Lô, cinq sans indication de lieu d'origine: vingt six éditions connues en une seule année, sans parler de celles qui se sont sans doute perdues [1])!

---

1) Le Psautier de Marot eut aussi les honneurs de la parodie; je regrette de ne pouvoir que mentionner en passant le *Contrepoison* d'Artus Désiré, auquel M. Douen consacre un court chapitre plein d'intérêt. Je cite la parodie du Ps. I.

Qui au conseil de Caluin n'a esté
Et qui ne s'est à Genèfue arresté,
Pour reposer au banc de pestilence,
Mais a tousiours, en grande reverence,
Honoré Dieu et ses saincts glorieux,
Certainement tel homme est bien heureux.
Semblable il est à un ieune arbrisseau
Planté au long d'un clair coulant ruisseau
Donnant son fruict en sa saison requise;
Car ferme il est en la foy de l'Eglise
Dont il rapporte en la dicte saison
Les dignes fruictz de ieusne et d'oraison.
Lutheriens n'auront telles vertus,
Ains seront tous semblables aux festus
Et à la pouldre au gré du vent chassée;
Pourquoy sera leur cause renuersée
En iuiement, par un arrest divin
Contre Genefue et leur prescheur Caluin.
Nostre Seigneur les iustes congnaist bien

Il est difficile de trouver une preuve plus convaincante du besoin auquel répondait l'œuvre commencée par Marot et achevée par de Bèze. On sait quelle place le chant des psaumes tint non seulement dans le culte des églises protestantes, mais dans la vie individuelle et journalière des protestants du seizième et du dix-septième siècles. Ils traduisaient tous les sentiments qui remplissaient l'âme de nos pères. „Ce Psautier qui vibre encore au centre de notre histoire, renferme-t-il tout ce qu'y virent nos ancêtres?" se demande M. Douen. — „Non certes, répond-il. Leur robuste foi faisait à son insu, ce que Luther faisait sciemment. Je mets, disait-il, dans les livres bien plus que je n'y trouve. Ils mettaient dans le Psautier leurs croyances, leurs illusions et leurs préjugés, à l'aide d'une interprétation allégorique qui bravait la raison et ses axiomes fondamentaux." — Autant nous trouvons de charme et de saveur à ces applications inconscientes de la poésie biblique à des situations quelquefois bien différentes de celles auxquelles répond le texte, à des sentiments très-différents de ceux qu'il exprime, aussi peu nous regrettons de ne plus entendre des vers ou des versets des psaumes cités à tout propos. Ce n'est pas sans raison non plus que la place occupée par le chant des psaumes dans notre culte a été réduite, qu'on y a introduit sussessivement des cantiques s'inspirant de l'esprit chrétien, sans traduire la lettre de la Bible, bien que la plupart des essais faits dans ce sens depuis un demi siècle aient déjà plus vieilli et soient plus démodés que le vieux Psautier. Pourtant c'est la voie véritable. Seulement il faudrait qu'au lieu des recueils qu'on collige laborieusement, un vrai poète religieux nous donnât d'inspiration les hymnes du christianisme moderne. Peut-on espérer que ce siècle enfantera ce poète et verra s'élever son œuvre?

Pourtant le chant d'un certain nombre de psaumes contribuera encore longtemps, et toujours même, je l'espère, à l'édification dans nos églises. Encore auraient-ils besoin d'une

---

Et est songueux de leur faire du bien,
Dont ils auront felicité qui dure;
Mais les meschants qui gastent l'Escripture,
Quand au grand jour du iuiement viendront,
Avec leurs faictz en enfer descendront.

nouvelle révision. Il a bien fallu retoucher les vieux psaumes du seizième siècle, pour les rendre intelligibles aux fidèles du dix-huitième et du dix-neuvième. Mais on les a retouchés comme au dix-septième siècle on restaurait les cathédrales gothiques. On les a gâtés, déshonorés. Qui leur rendra sous des formes rajeunies, leur ancienne beauté, leur charme et leur grandeur, leur simplicité et leur accent profondément émouvant?

Rotterdam, Avril 1879 [1]. G. COLLINS.

Het belang van de studie der godsdiensten voor de kennis van het Christendom. Redevoering uitgesproken bij de inwijding van den Leerstoel voor de Geschiedenis der godsdiensten aan de Universiteit te Amsterdam door Dr. P. D. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE Dz. Groningen, Noordhof, 1878.

Overvloed van stof is oorzaak dat nu eerst in ons Tijdschrift van deze belangrijke Redevoering verslag kan worden gegeven. Met groote ingenomenheid heb ik haar gelezen en herlezen en met genoegen kondig ik haar aan. Mengt zich misschien eenige verbazing in die blijdschap, zij is er te grooter om. Van dezen medearbeider op het gebied van de geschiedenis der godsdiensten, die nu geroepen wordt haar aan de Universiteit der hoofdstad te onderwijzen, had ik zulk een program niet durven verwachten, als ons hier door hem wordt voorgelegd. Hijzelf verklaart (blz. 34) geen geestverwant van verscheidene zijner nieuwe collega's in de faculteit der godgeleerdheid van

---

1) J'ai laissé en dehors de ce compte rendu les deux derniers chapitres du premier volume et le deuxième volume, que je ne possède pas. C'est l'histoire de la musique des psaumes, mélodies et harmonie, traitée avec autant de soin, une aussi grande richesse et une aussi grande sûreté d'informations, que la partie littéraire. Je n'en aurais pu parler en appréciateur compétent. Je signale ici cette étude aux amateurs de musique religieuse, et serais heureux qu'un d'eux voulût bien faire connaître au public néerlandais cette partie de l'œuvre de M. Douen.

Amsterdam te zijn, en spreekt met zekeren nadruk over het verschil tusschen hun godsdienstige overtuigingen. Hij schijnt dus oprechtelijk getrouw te zijn gebleven aan de richting die hij tot nu toe volgde. Uit de Redevoering zelve echter is daarvan zoo goed als niets te merken; tenzij men op enkele uitdrukkingen een bijzonder gewicht wilde leggen. Welke ook zijn gevoelens omtrent het Christendom zijn mogen, de titel van zijn rede toont reeds dat hij de studie van andere godsdiensten voor de kennis van het Christendom van belang acht. Die studie mag niet enkel dienen om een zekere illustratie te geven aan sommige christelijke dogmen en voorstellingen, of om daarvoor de bevestiging van een *consensus gentium* te verkrijgen (blz. 9). Integendeel, zij moet, gelijk achtereenvolgens zeer goed wordt aangetoond, licht verspreiden over het ontstaan en de vestiging van het Christendom, vele zijner gebruiken en leerstellingen. De hoofdrichtingen en algemeene stroomingen die men in verschillende godsdiensten opmerkt, moeten met de christelijke vergeleken worden en alzoo deze laatste ophelderen. Ja, men mag de verwachting koesteren, dat men door de kennis der godsdiensten tot die van den godsdienst zal geraken, 't geen op de beschouwing van het Christendom weer den machtigsten invloed moet uitoefenen. Hij beschouwt dus het Christendom niet als een heilig gebied, dat slechts de christelijke theologie mag betreden, terwijl de godsdienstwetenschap zich alleen met de niet-christelijke godsdiensten zou hebben bezig te houden. Integendeel, niet alzoo staan deze beide tegen elkander over; slechts voorloopig bepaalt de godsdienstwetenschap zich tot het beschrijven der genoemde godsdiensten; doch zij sluit de christelijke theologie geenszins uit (blz. 8). Zij moet alles, ook het *critiekste* onderzoeken, en kan den godsdienst niet schaden, omdat die wel door haar wordt voorgelicht, maar niet voortgebracht. Van de tegenstelling tusschen natuurlijke en geopenbaarde godsdiensten wil C. d. l. S. niets weten; de plaats tot nog toe aan den godsdienst van Israël in de studie der theologen gegeven, moet mede aan al de andere godsdiensten worden toegekend (blz. 27). De leer, dat de godsdiensten slechts verbasterde brokstukken eener oorspronkelijke openbaring of van de diepzinnige stelsels door geheime genootschappen uitgedacht zouden

zijn, verwerpt hij zeer beslist (blz. 28). Zulke uitspraken uit den mond van een man, die verklaart geen geestverwant der Modernen te zijn, kunnen ons slechts verheugen. Hoe hij die overeenbrengt met zijn godsdienstige gevoelens, behoeven wij niet te vragen, noch te beoordeelen. Ons is het genoeg te vernemen dat deze nieuwe ambtgenoot, niet alleen bij het onderzoek der niet-christelijke godsdiensten, maar ook bij de bestudeering van het Christendom de zuivere wetenschappelijke methode wil toepassen, en wij dus in hem een medearbeider begroeten, die zijn resultaten aan geen anderen maatstaf wil getoetst hebben, en ons niet met dogmen zal tot zwijgen brengen.

Op sommige punten echter zou ik met Dr. de la Saussaye nog wel van gedachten willen wisselen. Vooral over zijn opvatting van de taak der godsdienstwetenschap. Mij komt voor, dat hij haar niet breed genoeg opvat en die wetenschap, onwillekeurig misschien, te zeer vereenzelvigt met dat bijzonder vak, dat de wetgever, gehoorzaam aan Prof. Doedes, onder den naam van Geschiedenis der godsdiensten in het algemeen, tot leer- en examenvak aan de Universiteit heeft verheven. Gelijk hij de theologie de wetenschap noemt, die het Christendom *beschrijft*, zoo laat hij de godsdienstwetenschap voorloopig de andere godsdiensten, later den godsdienst *beschrijven* (blz. 6 en 8). Wat zich bepaalt tot beschrijven mag den naam van wetenschap niet dragen. Doch misschien wil de schrijver op dit woord niet gevat zijn, en zou hijzelf van zijn wetenschap veel meer verlangen. Want zelf noemt hij het (blz. 8) de taak der godsdienstwetenschap, om uit den arbeid van philologen en ethnologen — waaraan de beperktheid in kracht en tijd haar beoefenaren verbiedt zelfstandig deel te nemen — samen te lezen wat op den godsdienst betrekking heeft en dit historisch te verwerken, d. i. critisch te ziften, te vergelijken en te waardeeren. Waarop dan, haast in éenen adem volgt: „Ons studievak behoort onder de historische wetenschappen t'huis en vormt den overgang tot de theologie," te weten: de geschiedenis der godsdiensten levert haar materiaal af aan de wijsbegeerte van den godsdienst, die weer de dogmatiek, de ethiek en andere theologische vakken voeden moet.

Wordt hier met „ons studievak" weer iets anders dan de

godsdienstwetenschap en wel haar onderdeel: de geschiedenis der godsdiensten bedoeld? Dan had dit duidelijkheidshalve gezegd moeten zijn. Maar dan nog zou ik bezwaar hebben tegen de verlaging van de geschiedenis en de wijsbegeerte van den godsdienst tot dienstmaagden van de theologie, en dan nog wel van de dogmatiek, die, als zij wetenschappelijk zijn zal, slechts wijsbegeerte van den godsdienst is onder een anderen naam, en van de ethiek, die, voorzoover ze niet reeds in de laatste vervat is, een zuiver wijsgeerig en niet een theologisch vak is. Doch, het is natuurlijk dat onze gevoelens hier uiteenloopen. Dat voor mij de wetenschappelijke theologie nog slechts een onvolgroeide godsdienstwetenschap is, dat zij bestemd is zich tot wetenschap van den godsdienst te ontwikkelen, behoeft niet nog eens te worden gezegd, en ik zal mijn lezers niet met een herhaalde verdediging dezer stelling vervelen.

Intusschen, ik heb tegen de bepaling van Dr. d. l. S. nog een ander bezwaar. Hij zegt, dat de godsdienstwetenschap niet anders te doen heeft dan samen te lezen en historisch (ik zou er bijvoegen: wijsgeerig) te verwerken, wat in den arbeid van philologen en ethnologen op den godsdienst betrekking heeft, omdat haar beoefenaren tijd noch kracht hebben zelfstandig aan dien arbeid deel te nemen. In 't algemeen heb ik er niets tegen. Bij zoo grooten omvang der stof moet de arbeid verdeeld worden. Men kan niet tegelijk philoloog, ethnoloog, anthropoloog, archaeoloog en theoloog zijn. Bij onze historische onderzoekingen zullen wij altijd tot op zekere hoogte afhankelijk blijven van de philologen vooral, al nemen wij wat zij leeren niet zonder nauwkeurig onderzoek aan. De wetenschappen moeten elkander helpen en voorlichten; dat zal ieder in zijn eigen vak ondervinden. Zoo is het onmogelijk voor hem, die zich een overzicht wil vormen en aan anderen wil meedeelen van de geschiedenis van den godsdienst, zelf alles uit de bronnen te bestudeeren, en daarvoor zich een genoegzame kennis van op zijn minst dertig of veertig talen te verwerven. Maar ik meen, dat een beoefenaar der godsdienstwetenschap, die zich vergenoegt met overal alles uit de tweede en derde hand te ontvangen, geen wetenschappelijk man kan zijn. Op één gebied althans moet hij volkomen t'huis zijn; één godsdienst op zijn minst moet hij zelfstandig, uit de bronnen zelve

bestudeerd hebben; anders moet zijn kennis van de andere oppervlakkig en onvolledig blijven. Voor de meesten zal dit de Christelijke of de Mozaïsche zijn, doch voor hen die niet begeeren zich voortdurend en hoofdzakelijk aan de studie van een dezer twee toe te wijden, is het noodig dat zij een anderen kiezen, waarin zij zich als 't ware inleven en wier studie voor hen het middelpunt wordt waarmee zij al het andere vergelijken.

De la Saussaye heeft, dunkt mij, bij zijn bepaling van de taak der godsdienstwetenschap uit het oog verloren, dat hetgeen voor haar geldt in 't algemeen en door haar gezamenlijke beoefenaars moet betracht worden, niet van elken beoefenaar in 't bijzonder geldt. Ik zou zeggen: De taak der godsdienstwetenschap is, met gebruikmaking van de onderzoekingen der philologen, ethnologen, archaeologen en anderen, de verschillende godsdiensten uit de bronnen zelve te leeren kennen, beschrijven, vergelijken en de uitkomsten van dit onderzoek wijsgeerig te verwerken, en de taak van haar beoefenaars is, elk voor zijn deel, daartoe mee te werken. En dat kunnen zij alleen door zich een zoo grondig mogelijke kennis van de reeds verkregen resultaten en een helder overzicht van het gansche gebied te verwerven, maar zich tevens een bijzonder veld tot zelfstandige bearbeiding uit te kiezen.

De voorbeelden door den schrijver gekozen om zijn meening te verduidelijken zijn doorgaans gelukkig gekozen en juist uiteengezet. Hierover een paar opmerkingen slechts. Zoo zou ik bijvoorbeeld willen vragen, of het juist is, het ontstaan der mythen af te leiden uit vereenzelviging der zichtbare natuur met God, waartusschen de mensch, bij wien wereldbewustzijn en godsbewustzijn nog niet gescheiden zijn, geen onderscheid maakte, zooals op blz. 19 wordt beweerd: gelijk het elders heet, dat de verbeelding van natuurverschijnselen en zedelijke gedachten personen heeft gemaakt. Het vraagstuk is, geloof ik, vrij wat ingewikkelder, dan deze woorden zouden doen vermoeden. Nooit heeft men de zichtbare natuur vereenzelvigd met God, dan alleen in latere wijsgeerige stelsels. Want toen de mythen gevormd werden had men nog geen godsbegrip. Men vreesde en vereerde zich bewegende natuurverschijnselen en natuurwerkingen, gelijk ook geesteswerkingen in de men-

schen als levende, persoonlijke machten, die later vermenschelijkt en zoo eerst Goden werden.

De vergelijking tusschen den Christus en den Buddha (blz. 25) is ook niet volkomen juist. „Hier," zoo heet het, „bevrijding der individuën van de rampen van 't bestaan, daar vestiging van het koninkrijk Gods. Buddha ontleent den prikkel voor zijn handelingen aan de beschouwing van de ellende dezer wereld, Jezus put zijn kracht uit de gemeenschap met zijn hemelschen Vader." Het verschil tusschen beiden ligt niet zoozeer in de drijfveer die hen bewoog; ook Jezus was geroerd van innerlijke ontferming; noch in het algemeene doel dat beiden zich voorstelden, en dat voor beiden geheele verlossing van den mensch en de menschheid was; het verschil lag alleen in het middel dat daartoe moest worden aangewend: ingaan in 't Nirvāṉa, t. w. vrijheid van alle hartstochten en begeerten, die bij den dood tot opheffing van 't bestaan moest leiden, of ingaan in het Godsrijk. En dit verschil wordt volledig verklaard uit de denkbeelden, die heerschten bij de twee volken, waaruit de Verlichte en de Gezalfde voortkwamen; een verschil reeds in hun namen uitgedrukt.

Leiden, April 79. C. P. Tiele.

LETTERKUNDIG OVERZICHT.

Vermittelungsphilosophie.

Charles Woodruff Shields, D.D., Professor aan het Princeton College in New-Yersey, heeft een dik boek geschreven, getiteld: „*The Final Philosophy, or system of perfectible knowledge issuing from the harmony of science and religion.*" De korte vermelding, die wij er van maken, moet hoofdzakelijk dienen om te zeggen, dat de titel van dit boek verwachtingen wekt, althans, bij een eenigszins ontvlambare verbeelding, aanleiding geeft tot verwachtingen, die door den inhoud bitter teleurgesteld worden. Ik bedoel hiermee niet, dat men zich bedrogen zou vinden, indien men hier de definitieve philosophie, de eens voor al bevredigende levens- en wereldbeschouwing, gereed en afgewerkt in handen hoopte te krijgen. Zulk een onzinnige hoop onderstelt de schrijver evenmin als hij zich in staat waant om haar te kunnen verwezenlijken; hij begrijpt dat de volmaakte kennis een op verren afstand voor ons uit zwevend doel blijft, en, al koestert hij omtrent hare bereikbaarheid vrij sanguinische verwachtingen, hij meent toch zelf slechts den weg te kunnen wijzen die in de gewenschte richting leidt. Nu, wegens die meening zullen wij hem niet afwijzen. Ook wekt zijn streven nog al onze sympathie, wanneer hij de verzoening van godsdienstig geloof en wetenschappelijk onderzoek als de schoone taak beschouwt der echte wijsbegeerte. Maar de teleurstelling begint, ja overvalt ons reeds bij de eerste bladzijden, als wij bemerken, dat de religie die met de wetenschap verzoend zal worden, de geopenbaarde religie moet zijn en deze dan wederom vereenzelvigd wordt met „de groote waarheden der Schrift;" een en ander trouwens geheel

in overeenstemming met den leerstoel, dien de heer Shields bekleedt, en die door eenige (Evangelische?) vrienden opzettelijk werd gesticht ter uiteenzetting van de „Harmony of Science and Revealed Religion." Wel is waar, het blijkt alras en telkens weer dat wij den laatsten term niet in al te gestrengen zin hebben op te vatten; meestal schijnt dat geopenbaarde ook voor den man van wetenschap een zeer handelbaar materiaal te wezen; doch ter anderer zijde schijnt het toch weer niet minder te omvatten dan de Bijbelleer omtrent de schepping (met den Sabbath incluis), de engelen, de incarnatie door profetieën en mirakelen begeleid, de opstanding, het millennium, — ofschoon wij nooit recht te weten komen hoe en in hoever dit alles als geopenbaard te beschouwen en te handhaven is.

't Spreekt van zelf dat een dergelijk ondernemen ons geen moed kan inboezemen om ongeveer 600 bladzijden van groote afmeting te gaan doorlezen. Ook is die lectuur buitendien hoogst vermoeiend. Immers, ver het grootste gedeelte van het werk is gewijd aan de beschrijving van het conflict tusschen godsdienst en wetenschap, gelijk het zich op verschillende wijs en op elk gebied van onderzoek openbaart. De schrijver toont daarbij een inderdaad verbazende belezenheid, die ons echter met de opeengestapelde vermelding van eindeloos vele verschillende meeningen veeleer drukt en afmat dan op de beenen helpt. In het tweede gedeelte volgt dan de aanbeveling van de Final Philosophy, die het groote geschil zal beslechten, en wel als eene die, in onderscheiding ter eener zijde van het Positivisme of de theorie der onwetendheid, ter anderer zijde van het Absolutisme of de theorie der alwetendheid, de theorie zal zijn der volmaakbare wetenschap. Hare taak, het plan harer uitvoering, wordt ons in enkele trekken geschetst, waarin dan natuurlijk mede wordt opgenomen de door haar te geven regeling van de betrekking tusschen rede en revelatie. Terwijl intusschen dit laatstgenoemde deels in zwevende onbepaaldheid wordt gelaten, deels voorgesteld als een schier van zelf te bereiken resultaat, kan het alzoo in de verte voor ons opdoemend luchtkasteel ons kwalijk dezelfde verrukking doen gevoelen als waarmee de voorstelling van zijn grootsch ontwerp den schrijver zelven vervult.

Deze meent overigens zijn Westelijk halfrond als het uitge-

lezen terrein te mogen beschouwen voor de inauguratie van de „Final Philosophy." Dat een standpunt, dat een streven als het zijne dáár nog bij zoovelen steun en waardeering schijnt te vinden, is van de indrukken die zijn boek bij ons achterlaat misschien de meest bedroevende en ontmoedigende.

Ten onzent mag dit werk een eereplaats verwerven onder de hulpbronnen der thans in aanzien komende Synodaal-kerkelijke theologie.

Ph. R. H.

Wat is het onderscheid tusschen eene „Handleiding" en een „Leerboek?" Men mag zeker gerust de woorden in denzelfden zin opvatten; maar indien men ze tegenover elkander plaatst, en na een „Leitfaden" te hebben uitgegeven, een „Lehrbuch" het licht doet zien, zal er wel verschil tusschen beide moeten zijn, en dit kan in niets anders bestaan dan hierin, dat een Handleiding of Leiddraad beknopt de hoofdzaken van een leerstof meedeelt, zonder de bijzaken te vermelden, althans zonder ze te bespreken, terwijl een leerboek voor historische onderzoekingen de talrijke vragen die oprijzen den lezer voor oogen plaatst, en hem door aanwijzing der bronnen in staat stelt zelf de moeilijkheden op te lossen. Ten minste men verwacht niets minder te vinden in een leerboek, dat meer dan vijfmaal den omvang heeft van eene vroeger door denzelfden auteur uitgegeven handleiding. Indien dit zoo is, dan voelen wij ons terecht teleurgesteld door Dr. D. Cassel's *Lehrbuch der jüdischen Geschichte und Literatur* [1]). Immers het is een volkomen gelijksoortig boek als zijn beknopte *Leitfaden für den Unterricht in der jüd. Gesch. u. Lit.*, in 1868 voor 't eerst, nu voor de vijfde maal uitgegeven [2]). Met de eerste 160 bladzijden van dit *Lehrbuch* mogen wij vergelijken Schürer's *N. T. liche Zeitgeschichte*, dat ook in den titel den naam *Lehrbuch* draagt; dezelfde tijdruimte wordt er in behandeld, maar welk een verschil van methode! In Schürer's boek vindt men de

1) Leipzig, Brockhaus. Prijs f 6.50.

2) Aangekondigd *Theol. Tijdschr.* III, 103.

literatuur over de onderwerpen; op hetgeen niet vast staat wordt gewezen; belangrijke kwesties zijn besproken; het is in één woord een boek waarmee men werkt en waardoor men verder komt. Dr. Cassel daarentegen geeft ons een in paragrafen afgedeeld, dor verhaal, met een magere aanwijzing van bronnen aan den voet der pagina's; zelden zegt hij, dat het een of ander niet vaststaat, en wanneer hij dit meedeelt, laat hij zijn lezer die naar de zegslieden vraagt in den steek. Zoo vinden wij S. 168, dat wij over het geheele tijdvak waarin de Talmud ontstaan is geen eigenlijk historieverhaal bezitten. Wat wij er van weten moet saamgelezen worden uit de breede, sagenrijke Talmud- en Midrasjliteratuur, aangevuld door enkele berichten bij Romeinsche historici en bij kerkvaders. Dientengevolge is de oorlog tegen Hadriaan volkomen in het duister gehuld. Dit nu is onweersprekelijk, maar rust niet op den man die een leerboek schrijft de plicht, ons inlichtingen te geven, waar wij het weinige dat ons ten dienste staat kunnen vinden? Cassel doet dit volstrekt niet. In § 38, waarin hij dien oorlog tegen Hadrianus behandelt, geeft hij een verhaal van hetgeen volgens hem gebeurd is, haalt eenige plaatsen uit den Talmud aan, maar noemt zelfs den naam niet van Dio Cassius, terwijl toch Xifilin's uittreksel uit diens werk het eenige geschrift is, waaruit wij een, al is het dan ook zeer schraal, verslag van het gebeurde krijgen. De ontzettende oorlog in Cyrene, Egypte en Cyprus wordt afgedaan met deze regels: „Abgesehen von Aufständen an der Küste Nordafrikas, die sich auch bis Cypren erstreckten, und die wie es scheint (!!) durch Streitigkeiten mit den Griechen wie in vorexilischer Zeit hervorgerufen waren, hatte der Zug des Trajan gegen die Parther auch Unruhen in Palästina zur Folge, welche durch den römischen Feldherrn Quietus unterdrückt waren." Zoo gaat het gedurig in dit werk. S. 128 wordt ons meegedeeld, dat Filo zelf eene beschrijving heeft gegeven van de honende ontvangst der Alexandrijnsche Joden door keizer Cajus. Wij vragen natuurlijk, in welk boek hij dit deed. Maar de *Legatio ad Cajum* wordt alleen bij de dorre optelling der werken van Filo (S. 132 f.) genoemd. Dat de echtheid er van, waarlijk niet met zwakke argumenten, door Grätz bestreden is [1]), en

1) *Gesch. der Juden* III[2] 487 ff.

verder met welk recht men toch die beschrijving in dat geschrift voor waar mag houden — hierover geen woord. S. 129 f. wordt van het eerste en het tweede boek der Makkabeën gewag gemaakt; het tweede boek heet eenvoudig minder vertrouwbaar dan het eerste, door zijn gezwollen stijl en de invlechting van wonderen en engelenverschijningen. Van de geheele, in hoofdzaak zoo ware, opvatting, dat de beide boeken een geheel anderen geest ademen, het eerste een Sadduceesch, het tweede een Farizeesch geschrift is, niets. Volgens Dr. Cassel heeft Jozefus zonder zorgen (?) in Rome geleefd en is er zeker vóor Domitianus (96) gestorven. Is dan het gevoelen, dat hij Agrippa II overleefd heeft en dus eerst na 100 gestorven is, geen vermelding en weerlegging waard?

Onwillekeurig heb ik, betoogende dat Cassel's *Lehrbuch* niets anders is dan een uitvoerige *Leitfaden*, ook een paar voorbeelden aangehaald van onjuiste beweringen. Het getal hiervan is gemakkelijk te vermeerderen. Over een groot gedeelte van den inhoud kan ik niet oordeelen, daar ik met de geschiedenis der Joodsche geschiedenis en letterkunde na 135 niet genoeg vertrouwd ben; maar van het eerste gedeelte durf ik gerust beweren, dat het zeer oppervlakkig is en het den schrijver niet slechts hapert aan historischen zin, maar ook aan vertrouwdheid met de litteratuur over zijn onderwerp; zoo vermeldt hij over Filo niets dan Asarja de Rossi; zelfs Siegfried's *Philo von Alexandriën* [1]), om slechts dit eene te noemen, schijnt hem onbekend of niet vermeldenswaard te zijn.

Blijkbaar met meer liefde dan de oude geschiedenis van Israël heeft Dr. Cassel de nieuwere behandeld; hij is meer thuis in Maimonides en Mendelssohn dan in Filo, en de waarde van zijn boek ligt daarom voor ons in het uitvoerig overzicht, dat hij ons van de geschiedenis des Jodendoms in het na-talmudisch tijdvak geeft.

Bij de behandeling hiervan was hij, zou men licht meenen, gedwongen partij te kiezen in den strijd, die de Joden onderling verdeelt, en de vragen te beantwoorden: in hoeverre is de moderne beschaving vereenigbaar met de onderhouding der Wet? Wat mag en moet men van deze laten vallen?

---

1) Jena, 1875.

Maar Dr. Cassel voelt zich blijkbaar niet geroepen, zich onder een vaan te scharen, en behoort tot de tusschenpartij. S. 513 ff. spreekt hij over de inwendige veranderingen die het Jodendom onderging ten gevolge van de emancipatie zijner belijders in Duitschland en elders, zegt in algemeene termen, welke de eischen der Hervormingspartij sedert 1844 waren, maar geeft geen andere slotsom dan deze, dat de zware krisis die het Jodendom moet doorstaan nog niet tot de geschiedenis behoort. „Es darf nur die Hoffnung ausgesprochen werden, dass die innere Lebenskraft das Judenthum auch über diese bedrohlichen Zustände hinwegheben werde". Es darf nur! Me dunkt, nog iets anders mag en moet gedaan worden door een voorganger in Israël, en allerminst mag een geschiedschrijver zich aan dien plicht onttrekken: hij moet partij kiezen, weten en uitspreken, of de talmudische bepalingen tot het wezen van het Jodendom behooren al dan niet. Cassel vermijdt dit zoo sterk, dat hij van A. Geiger en andere kloeke voorstanders der hervorming geheel en al verzwijgt, dat zij in deze richting werkzaam zijn geweest. Het maakt een eigenaardigen indruk, wanneer men tot afwisseling met Cassel's boek eens de *Geschichte der Israëliten* van J. H. Dessauer ter hand neemt [1]). Dit werk besluit met de eerste vergadering van vijf en twintig voorstanders der nieuwe, vrije richting in het Jodendom, Juni 1844, en het krachtig manifest dat eene door hen gekozen commissie tot hunne geloofsgenooten richtte: Men make het Jodendom los, heette het, van de kluisters van den Talmud! Men worde vrij en waar! — Nu nemen wij Cassel weer op, die ons immers een leerboek ook over de Joodsche *geschiedenis* geeft, en vragen: wat is van die poging tot hervorming geworden? Het antwoord luidt: de herhaalde vergaderingen van rabbijnen tusschen 1844 en 1868 hebben geen zichtbare uitwerking gehad en hebben nog niet vermocht, eenheid in de openbare gebeden te brengen; voorts behoort de krisis nog niet tot de geschiedenis! — Maar zij heeft dan toch reeds meer dan dertig jaar geduurd; hoe is haar verloop? Geen antwoord hoegenaamd dan het reeds vermelde. Wanneer wij nu de paragraaf opslaan, waarin Cassel zijn oordeel over den Talmud uitspreekt, S. 197

1) Breslau 1845; nieuwe uitgaaf 1870.

ff., dan vinden wij hier wel rondweg erkend, dat het geen Jood meer in den zin komt zich aansprakelijk te stellen voor elke uitspraak van dat lijvig werk, welks auteurs in wetenschappelijke zaken slechts op de hoogte van *hun* tijd stonden, maar dan besluit hij zijn oordeel met deze merkwaardige zinsnede: „In wie weit der Talmud als Grundlage specifisch-jüdischer Institutionen verwendet wird, ist lediglich Sache der Juden." Hiermede worden wij afgescheept. Maar voor wie stelde Cassel dan toch zijn „Lehrbuch" op? Toch in de eerste plaats voor Joden? Ook die worden niet veel wijzer door deze slotsom. Het is alsof de auteur een verdedigingsschrift in 't licht geeft en daarin zijnen belagers toeroept: Dit zijn uw zaken niet! Laat ons onze vrijheid! — Nu, niemand denkt er aan, ze te verkorten. Maar overigens is het niet „lediglich Sache der Juden", in hoeverre onder hen het rabbinisme de nieuwere beginselen en denkbeelden, die het bekampen, onderdrukt. Dat is evenmin de zaak van hen alleen, als zij er onverschillig omtrent kunnen en mogen wezen, of het ultramontanisme in de R. K. kerk, het confessionalisme onder de protestanten al dan niet zegeviert: want het is overal dezelfde strijd in verschillende vormen. Dr. Cassel is blijkbaar vrijzinnig in zijne opvatting; hij wenscht niet dat het streng Talmudisch Jodendom zegeprale, maar hij vertrouwt dat eene gematigde vrijzinnigheid het winnen zal langs den weg des vredes. Dit zal ze ook wel doen tot op zekere hoogte. Vroeg of laat evenwel barst ook daar de strijd opnieuw los, en moet ieder die een man wil zijn, partij kiezen.

De vermelding van den Talmud brengt er mij vanzelf toe, een klein werk aan te kondigen van Dr. Aug. Wünsche: *der Talmud* [1]). De auteur is de bekende schrijver, van wiens hand wij het laatst *Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangeliën aus Talmud und Midrasch* [2]) ontvingen. Het is, zooals de titel het noemt, een schets, en wel eene vrij willekeurig gemaakte; de meeste partijen staan slechts in omtrek geteekend, terwijl een enkele opgewerkt is tot in bijzonderheden toe, namelijk

1) Zürich 1879. Prijs *f* 0,40.

2) Göttingen 1878. Prijs *f* 7,25.

een deel van het crimineel recht volgens de Misjna. Eenige bladzijden met proeven van haggada zijn er aan toegevoegd. Het geheel laat zich zeer aangenaam lezen.

Van Dr. L. Herzfeld, den bekenden schrijver van de *Geschichte des Volkes Israël* is thans verschenen *Handelsgeschichte der Juden des Alterthums* [1]). Reeds in 1863 en 1865 had hij hiertoe zich den weg gebaand door zijn *Metrologische Untersuchungen zu einer Geschichte des ibräischen resp. altjüdischen Handels*, waarvan de eerste aflevering het geld en het gewicht, de tweede de lengte- en inhoudsmaten behandelt [2]). Waarom de Brunswijker rabbijn zich eenigermate bezwaard gevoelt, omdat hij in deze Handelsgeschiedenis eene zoo zuiver wereldsche zaak bespreekt, is niet goed in te zien: wij zijn toch gelukkig niet gedwongen, alleen over godsdienstige zaken te schrijven en te lezen; maar eerder zou ik mij moeten verontschuldigen, wanneer ik het werk in een *Theologisch* tijdschrift aankondig. Welnu, ik doe dit door Herzfeld's zelfverdediging over te nemen, die in 't woord van rabbi Eleazar ben Azarja bestaat: „zonder meel geen thora!" en door hieraan een uitbreiding te geven, waaraan die groote rabbijn zeker niet dacht. Godsdienst is geen verschijnsel, dat op zichzelf staat, maar is door honderd banden aan andere deelen van 's menschen aanzijn verknocht. Godsdienstgeschiedenis is een onderdeel van de Geschiedenis der Beschaving of der ontwikkeling van het menschdom. De gelegenheden die de Israëlieten hadden tot handeldrijven en het gebruik dat zij daarvan gemaakt hebben, hangen ook inderdaad samen met hun godsdienstig leven. Al gaat dus Herzfeld's werk buiten de theologie om, wij willen er gaarne ook als theologen kennis van nemen.

Er is zelfs een zeer specifiek theologisch oogpunt, waaruit wij dit boek zouden kunnen beschouwen. De schrijver heeft namelijk een eigenaardig doel bij het opstellen van zijn werk beoogd: de Joden te verdedigen tegen de vaak herhaalde beschuldiging dat zij sjacheraars van nature zijn. Daartegenover

---

1) Braunschweig 1879. Prijs *f* 3,90.

2) Uitgegeven onder de *Schriften des Instituts zur Förderung der isr. Literatur.* Leipzig.

betoogt hij, dat dit onjuist is, dat de Joden eerst handelaars geworden zijn, toen zij hiertoe door de omstandigheden gedwongen waren, terwijl dit hun toch waarlijk niet kwalijk genomen kan worden. Met deze stellingen opent en besluit hij zijn boek. Het is eigenlijk moeilijk, een zoo kinderachtig gesteld vraagstuk ernstig te behandelen. Dat het aldus gesteld is, kan Herzfeld slechts ten halve helpen. Immers, hetzij tot lof, hetzij — en dit is meer gewoon — tot blaam voor Israël, wordt vaak van den handelsgeest gesproken als een oorspronkelijk, aangeboren kenmerk des volks. Zoo zegt F. Chabas [1]): „La raçe juive s'attache avec une indomptable énergie au sol qui fournit de l'aliment à son génie pour le négoce." Doch met dat al is de questie opgelost zoodra men ze zuiver stelt. Dat een neiging tot handel en tot schier elk ander handwerk of bedrijf, evenals eene richting op wetenschap, kunst, godsdienst, zedelijkheid en wat al niet, in zekere mate erfelijk is, valt moeilijk te ontkennen; dat dus de Joden, nadat zij eeuwen lang hoofdzakelijk handelaars zijn geweest, meerendeels de geestesrichting openbaren, den handelaars gemeenlijk eigen, is zeer begrijpelijk. Maar wat bewijst dit voor den aanleg van het oude volk Israël? Is het reeds bedenkelijk, een bijzonderen aanleg tot godsdienst aan de Semieten of aan Israël alleen toe te kennen, dewijl godsdienst een zoo saamgesteld verschijnsel is, aanleg tot handel is nog veel minder een eenvoudig verschijnsel des innerlijken levens. Daarbij, het is even onzinnig, iemand te beschuldigen dat hij voor handelaar in de wieg is gelegd, als hem deswege te prijzen. Een kloek, eerlijk koopman is een schoone figuur; hij heeft ondernemingsgeest, schranderheid, geduld, zelfbeheersching en veel kennis noodig; een sjacheraar is een onedel persoon, iemand die te aller ure, zijn belang in 't oog houdende, met een min of meer ruim geweten gereed is zijn slag te slaan. Wat de volkeren betreft, hoogstwaarschijnlijk moet men hun een quantitatief verschil in aanleg toekennen; of men recht heeft, een qualitatief verschil in hen te vinden, is zeer de vraag. Met andere woorden, sommige rassen of volken zijn, naar het schijnt, door hun natuur, hetzij door lichamelijke hetzij door

1) *Voyage d'un Egyptien en Syrie*, p. 212.

geestelijke eigenaardigheden, verhinderd eene eenigermate belangrijke hoogte in beschaving te beklimmen; zij kunnen nooit leeren, zoo fijn gevoelen, scherp onderscheiden, diep denken, volhardend en kalm handelen als andere. Zelfs onder het meest begaafde ras, het Kaukasische of Middellandsche, heeft wellicht het eene volk meer aanleg dan het andere. Maar in welke richting zich elk volk ontwikkelt, hangt grootendeels, zoo niet geheel, af van de omstandigheden waarin het geplaatst is. Laat een rijk begaafden stam aan zee wonen, hij zal flinke zeelieden voortbrengen; op de bergen, kloeke jagers; in vruchtbare streken, nijvere landbouwers; aan de verkeerswegen der volken, ondernemende kooplieden; altijd, goede handwerkslieden. Moeilijker wordt de beslissing, wanneer wij vragen, hoe het komt, dat het eene volk in kunst, het andere in staatkunde, een derde in godsdienst groot wordt. Ook hier is het zeer de vraag, of de aanleg wel een belangrijke factor is om het gegeven product te verkrijgen; ik geloof, dat lotgevallen en groote mannen vrij wat meer doen dan aanleg. Maar al kunnen wij hierover strijden, over een oorspronkelijken aanleg tot handel niet. Gaarne geven wij dus Herzfeld zijn pleit gewonnen. De Joden hebben, als elk beschaafd volk, altijd handel gedreven; maar zij hebben zich er eerst hoofdzakelijk op toegelegd, toen zij daartoe in de gelegenheid waren en geen ruimer middel van bestaan bezaten. Hun groote rol op dit terrein hebben zij echter eerst gespeeld in de middeleeuwen en den nieuweren tijd, terwijl wij in het tijdvak dat Herzfeld behandelt hiervan slechts den aanvang zien.

Het spreekt vanzelf, dat wij uit het werk van een man als L. Herzfeld veel leeren kunnen. Vooral door zijne belezenheid in Talmud en Midrasj, was hij in staat ons eene menigte bijzonderheden mee te deelen; het reeds bekende heeft hij, met veel nieuws vermeerderd, saamgebracht. Hoewel dit alles nog bruikbaarder zou zijn, indien een register of althans een uitvoerige inhoudsopgave bij het werk gevoegd was, wat hij gaf nemen wij dankbaar aan. Maar overigens heeft het werk zeer groote gebreken.

Vooreerst zijn de lijnen der geschiedenis niet met vaste hand getrokken. Al dadelijk in den aanvang raakt de schrijver in de war met het gebruik, dat hij van den Pentateuch

moet maken — dat struikelblok voor zoo menigeen! Hij is namelijk vrijzinnig genoeg om den Mozaïschen oorsprong en de geloofwaardigheid van dat boek in twijfel te trekken, maar de houding, die hij tegenover het vraagstuk inneemt, doet denken aan het gesprek van Faust met Gretchen over den godsdienst. „Will niemand sein Gefühl und seine Kirche rauben." — „Das ist nicht recht, mann musz dran glauben!" — „Musz man?" Herzfeld wil geen criticus van het genot berooven den Pentateuch in den tijd te plaatsen, waarin het hem goed dunkt, maar is best in staat, zoo'n dom „Musz man?" te antwoorden, als hem gezegd wordt, dat die goedwilligheid volstrekt niet voldoende is, maar ieder die eene geschiedenis van Israël wil schrijven in die questie partij moet kiezen en een overtuiging hebben. Dit zelfstandig te doen is zeer moeilijk, en het is iemand die een handelsgeschiedenis schrijft niet kwalijk te nemen, dat hij tegen het hieraan verbonden werk opziet; doch dan moet hij maar op eens anders gezag een gevoelen aannemen; in allen gevalle, hij moet een meening hebben. Nu geeft Herzfeld ons eene „Inleiding'', tot behandeling van het tijdvak vóor den intocht in Kanaän, waarin de aartsvaders optreden als bezitters van goud, zilver, klein en groot vee, als koopers en verkoopers van slaven, en ook de bouwstoffen van den tabernakel opgenoemd worden onder de zaken waarin handel gedreven werd; hoewel de hooge waarschijnlijkheid, dat de tabernakel een beeld der fantaisie is, hierbij opnieuw vermeld wordt. Animam salvavit! Hij heeft der kritiek het hare gegeven! Onwaar, „man musz dran glauben." Noem al de verhalen van den Pentateuch legenden en maak het daarmee ernst; dan behaalt gij twee voordeelen: vooreerst worden zij nu betrouwbare zegslieden voor den tijd waarin zij ontstaan zijn, en dan is het nu eerst mogelijk een handelsgeschiedenis van Israël goed te beginnen. De Bedowienen, die onder Jozua Kanaän zijn binnengetrokken, dreven alleen zooveel handel als zij moesten om zich van de landbouwers de benoodigdheden te verschaffen die de woestijn hun niet opleverde en zij geen kans zagen weg te nemen; in den groothandel stelden zij alleen belang wanneer zij karavanen konden uitplunderen of tegen goed loon begeleiden. In Kanaän gekomen, zijn zij in den handel als in menig ander

opzicht de leerlingen der Feniciërs geworden. Wat wij dus behoeven voor de Israëlietische handelsgeschiedenis is de kennis van den toenmaligen handel der Feniciërs over land en op zee; maar eene uiteenzetting hiervan wordt ons onthouden, behalve dat wij, S. 21, op Ez. 27 gewezen worden.

Verder werdt niet scherp genoeg onderscheiden tusschen den klein- en den groot-, den binnenlandschen en den buitenlandschen handel. Dat de Joden onder elkaar en in de grensplaatsen met hunne naburen altijd handel gedreven hebben, behoeft nauwelijks gezegd te worden. Dit toch is overal gebeurd en zal overal geschieden, waar eenigszins beschaafde menschen wonen. Natuurlijk hadden de steden haar markten en wijdde zich menig burger aan den handel, die te levendiger was naarmate de stad meer inwoners telde. Maar de vraag is, welk deel de Israëlietische familiën die aan zee woonden namen aan den zeehandel der Feniciërs, en of de transitohandel tusschen de Eufraatlanden, Tyrus, Syrië en Egypte in Israëlietische handen was, al dan niet. De gegevens hiervoor worden natuurlijk wel vermeld, maar zij zouden meer op den voorgrond zijn getreden, indien Herzfeld zich vergenoegd had, dat wat overal hetzelfde is alleen in 't voorbijgaan aan te stippen en uitvoerig te behandelen wat het verdient. Dit deed hij niet. Zoo loopt hij b. v. luchtig heen over het feit, dat de Hasmoneesche vorsten zich zooveel gelegen hebben laten zijn aan het bezit van Joppe en andere havenplaatsen. In weinige regels wordt dit onderwerp (S. 76) afgehandeld, en daarin kortweg verzekerd, dat zij geen zeemacht bezaten, terwijl toch volgens Jozefus [1]) Aristobulus II door zijn broeder bij Pompejus ook van zeerooverij werd beschuldigd. De groote waarde aan het bezit van havenplaatsen gehecht wijst op een sterken handelsgeest onder de Palestijnsche Joden na Alexander den Groote, en het binnendringen van buitenlandsche zeden, gebruiken en denkwijs was er het gevolg van.

Zonderling is Herzfeld's indeeling der geschiedenis. Hij behandelt in de eerste afdeeling den handel tot ongeveer 230 vóor Chr., in de tweede van 230 tot diep in den Talmudischen tijd, in de derde de verdere „Handelsthätigkeit" der buiten-

1) Oudh. XIV, 3 § 2.

landsche Joden. En waarom is hem 230, dat is de tijd van de heerschappij der Ptolemeeën over Palestina, een rustpunt? Omdat hij meent, dat toen Jeruzalem weer een zeer volkrijke stad was, die dus een levendigen handel had. Maar wat doet Jeruzalem hier ter zake? Het is somwijlen een zeer sterk bevolkte plaats geweest, maar zelfs onder Herodes den Groote kan het niet geweest zijn, wat men een handelsstad noemt, want het lag niet aan een grooten weg. Is het niet duidelijk, dat Alexander de Groote een nieuw tijdvak opent?

Aan deze mijne grieven tegen de inrichting en den gang van het boek paren zich andere, de onderdeelen betreffende. Herzfeld maakt zich van menige moeilijkheid gemakkelijk af, door eenvoudigweg te vertellen, hoe het een of ander zich heeft toegedragen, zonder eenige waarschuwing dat dit niet vaststaat en zonder opgaaf van bronnen. Om een enkel voorbeeld te noemen: S. 22 krijgen wij de belofte: „überhaupt werde ich in diesem Werke etwas sorgfältig auf die Verkehrswege eingehen, da diese im Alterthum von vielleicht noch grössern mercantilischen Wichtigkeit waren, als es jetzt die Eisenbahnen sind." Toegestemd. Maar waar blijft de vervulling dezer belofte? Wel krijgen wij hier en elders (S. 47) eene opgave van de karavaanwegen door Palestina, maar van dat „sorgfältig eingehen" is geen spoor te ontdekken. Wanneer men kaarten van Palestina vergelijkt, dan blijkt het, dat op alle de karavaanwegen verschillend geteekend worden, al staan de hoofdpunten vast. Gaza, Ramleh, vlakte van Jizreël, het Jordaanveer ten N. van het meer Gennezaret, ziedaar éen lijn, die vaststaat door de Egyptische geschriften uit den tijd der Ramessiden, o. a. door de curieuse „reis van een Egyptenaar door Syrië;" een andere loopt heden van Ramleh over Nablous (Sichem) en Beisan (Bethsean, Scythopolis) naar een veer ten Z. van het meer. Is ook deze laatste zoo oud? Herzfeld, uit wiens boek wij zelfs niet vermoeden kunnen, hoe wij aan de noodige gegevens komen moeten en die onder andere de Egyptische bronnen niet vermeldt, geeft ons eerst een weg op van Gaza door de vlakten van Judea en Samaria naar de vlakte van Jizreël, en noemt later (S. 46) de wegen over Scythopolis en Sichem, terwijl hij ook de wegen opgeeft, die Jeruzalem in den tijd der koningen met andere steden verbonden.

Wel weten wij dit alles slechts uit veel latere berichten, maar, meent hij, deze wegen zullen wel overoud zijn, want die plaatsen hadden zoo'n levendigen handel; immers Jeruzalem had een boven- en een benedenmarkt, die ook wel tot handelsverkeer zullen gediend hebben! Van zorgvuldige behandeling geen spoor, van onderscheiding der tijden niets. Voor den nieuweren tijd wordt evenmin gebruik gemaakt van de Tabulae Peutingerianae als van de Egyptische documenten voor den ouderen. Evenzoo worden ons de karavaanwegen door Mesopotamië S. 216 f. zonder eenige opgaaf van bronnen geschetst.

Dit gemis aan verwijzingen is te bedenkelijker, daar Herzfeld soms zeer slordig zijne zegslieden heeft geraadpleegd. Zoo trof mij S. 78 f. de bewering, dat de Jordaan niet alleen bevaarbaar was, maar dat zelfs transportschepen den stroom opvoeren. Ongeloofelijk! Den Jordaan af te zakken, is aan Molineux en Lynch met levensgevaar gelukt; de rivier op te varen, is, dacht me, niemand ooit in den zin gekomen. Welke bewijzen haalt Herzfeld aan? Vooreerst het bekende verhaal uit Jozefus van den scheepsstrijd tusschen de Joden en de Romeinen in den grooten opstand. Eens worden 230 kleine schepen vermeld [1], zeker — meent H. — niet alle bestemd voor de vischvangst maar ook wel voor den aldaar levendigen binnenhandel; „aldaar" nu beteekent: op het meer van Gennezaret, wat niets voor den Jordaan bewijst. Volgens H. wordt door Joz. Joodsche Oorlog IV, 7 § 6 geleerd, dat op den Jordaan bij Jericho „ohne Vorbereitung dazu" genoeg booten waren om een vluchtenden vijand te vervolgen. Wie de plaats naleest zal zien, dat er niet van den Jordaan maar van de Doode Zee sprake is. Dat hierop booten waren, o. a. tot inzameling van den asfalt, is ook van elders bekend. Dan moet Strabo 16 leeren, dat de Jordaan stroomopwaarts met vrachtschepen bevaren werd. „Strabo 16;" waarom is H. niet zoo vriendelijk, ons ietwat nauwkeuriger de plaats op te geven? Hij zal bedoelen XVI, 2 § 16 ed. Kramer (of C. 755, A. 1095). Daar lezen wij, dat het vruchtbare Palestina door waterrijke rivieren doorsneden wordt, waarvan de Jordaan de grootste is, dan de Chrysorrhoas bij Damascus, en hij besluit aldus: *τον δε Λυκον*

1) *Joodsche Oorlog* II, 21 § 8.

και τον Ιορδανην ἀναπλεουσι φορτιοις, Ἀραδιοι δε μαλιστα. Hier staat wel is waar duidelijk, dat men den Jordaan met vrachtschepen bevaart, maar de vermelding naast den Lycus, d. i. den Nahr el Kelb, bij Beiroet, en die der Aradiërs, als de voornaamste schippers er op, doen vermoeden, dat hier sprake is van een stroom aan de zeekust, misschien dicht bij Aradus; in allen gevalle staat er niets van een stroomopwaarts varen. Had men dan nergens booten op den Jordaan? Zeer zeker; maar reeds de naam er aan gegeven wijst aan, van hoe kleine afmeting ze waren. Zij heetten עריבה d. i. een kom. Het waren rieten schuitjes, die waarschijnlijk alleen voor 't overzetten van menschen en lichte goederen gebezigd werden [1]). Vrij pompeus klinkt Herzfeld's bewering dat „auch Schabbat jer. 4, 2 der Getreidetransport auf diesem Flusse erwähnt ist," maar zou de geleerde rabbi die Talmudplaats wel goed nagelezen hebben, voordat hij dit neerschreef? Er is daar sprake van de stoffen, waarmee men op sabbat spijzen warm mag houden. Naar aanleiding hiervan vertelt de Jer. gemara, dat de rabbijnen eens zeer verlegen waren met de beantwoording van de vraag, waarom een „Jordaanbootje," עריבת הירדן, voor verontreiniging vatbaar was, totdat r. Chanina ben Antigonos de zaak had opgehelderd: de reden was, dat men zulk een bootje met vruchten vulde en het dan uit de zee (het water?) op het droge trok en omgekeerd. Een sterk getuigenis, inderdaad, voor een „Getreidetransport"!

Nog een paar andere voorbeelden van onnauwkeurigheid stip ik aan. S. 74 heet het dat Herodes de Groote geregeerd heeft van 34 vóor tot 3 na Chr., daarna Archelaüs 4 jaren; lees Herodes van 40 tot 4 vóor Chr., Archelaüs 9 jaren. S. 90 lezen wij: Palestina's dadels waren zoo beroemd, dat de dadelpalm een zinnebeeld van het land was; hierin heerscht een grove misvatting: de palmboom, *phoenix dactylifera*, groeit in geheel Palestina, maar dadels brengt hij, behalve in het heete Jordaandal bij Jericho, niet voort boven $31^1/_2$ ° NB , dat is de hoogte van Gaza. De dadel wordt dan ook Deut. 8: 8 niet onder de vruchten van Kanaän opgenoemd; hoewel de rabbijnen hem zochten in den דבש, honig, waarmee de optelling

1) Zie de plaatsen bij Buxtorf *Lex. Chald.* i. v.

van 's lands producten aldaar besloten wordt. S. 150 f. worden de zeehavens besproken en daarbij geheel onvermeld gelaten de berichten der geschiedschrijvers Evagrius en Sozomenus over de zoogenaamden μαιουμαι of havenplaatsen, o. a. bij Gaza [1]).

Maar genoeg aanmerkingen! Al mag ik niet zeggen, dat de feilen waarop ik wees de waarde van het werk niet verminderen, er blijft daaruit nog altijd veel te leeren over.

Met een enkel woord zij vermeld een vrij lijvig boekdeel van Hermann Fulda, getiteld *Das Kreuz und die Kreuzigung. Eine antiquarische Untersuchung nebst vielen seit Lipsius verbreiteten Irrthümern; zugleich vier Excurse über verwandte Gegenstände. Mit 7 lithographirten Tafeln* [2]). Het werk, welks vrij algemeen aangenomen resultaten de auteur bestrijdt, is dat van Just. Lipsius *de Cruce* [3]). Ik heb Fulda's werk niet gelezen, slechts ingezien, en het zou dus zeer overijld, wellicht onbillijk, zijn, wanneer ik het boek beoordeelde naar de willekeurige beweringen die ik bij de inzage aantrof. Doch het zal niet schaden, wanneer ik er op wijs. Fulda betoogt in eene inleiding over de *Entfaltung der Strafgewalt in den frühesten Zeiten*, dat oorspronkelijk de moord niet met het leven maar met verbanning geboet werd, en haalt, om dit te bewijzen, vooreerst het verhaal van Kain in Gen. 4 aan, waarbij vs. 15 nog eens weer vertaald wordt: de Heer maakte een teeken aan Kaïn! en vervolgens Eur. Orestes 505 vgg. Wij lezen daar dat de vaderen van ouds bepaald hebben, een met bloed bevlekte niet onder hunne oogen te dulden en met ballingschap te straffen, maar hem niet om het leven te brengen. Dit is juist wat Fulda betoogt; maar wie haalt nu Euripides aan als autoriteit in oudheidkunde? In zijn dagen — dit is ook van elders bekend — werd een onopzettelijke moordenaar voor een tijd uit het land gebannen, en was dit een reeds oude gewoonte. Maar indien wij dien ἀπενιαντισμὸς met al wat er bij behoort, goed bezien, dan blijkt dit gebruik — wat

1) Zie o. a. Reland *Palaestina* p. 791 sq.
2) Breslau. 1878. Prijs *f* 5,85.
3) Amst. 1670. Lipsius stierf 1606.

wij a priori konden verwachten — betrekkelijk jong te zijn, een der vele middelen, door de overheden in alle geordende staten aangegrepen, om de bloedlossing door den naasten verwant des verslagenen af te schaffen [1]), min of meer hetzelfde als de aanwijzing van vrijsteden onder Israël. S. 48 wordt beweerd, dat bij de Joden geen spoor was van hardheid in de rechtspleging; waarbij de feitelijke toestand verward wordt met het klaarblijkelijk streven der wetgevers: in denzelfden tijd toen Alexander Jannai eenige honderden Farizeërs te Jeruzalem deed kruisigen, openbaarde zich reeds in sommige schriftgeleerden de neiging om de doodstraf geheel af te schaffen. Op de vraag, of het oude Israël de kruisstraf kende, bepaald of niet הוקיע kruisigen beteekent, antwoordt Fulda ontkennend; maar de zinsnede, hierover S. 320 ten beste gegeven: „יקע renken, dehnen, konnte ein lebendiges aufhängen nicht bedeuten am wenigsten in einer mosaischen Criminalsentenz", bevat een grove cirkelredeneering. Assur en Egypte kenden de kruisstraf; het is moeilijk in te zien, waarom wij moeten aannemen, dat de Syriërs, de Kanaänieten en dus ook de Israëlieten ze niet zouden gebezigd hebben. — De schrijver heeft over de wijze van kruisigen zeer van de gewone afwijkende voorstellingen; o. a. teekent hij het kruis, waaraan waarschijnlijk Jezus gehecht is, zonder dwarsbalk.

Onder de stukken in den 27sten jaargang van het *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums* is een groot deel alleen belangrijk voor de beoefenaars van de geschiedenis der Joden in de middeleeuwen en den nieuweren tijd; van hetgeen ook in wijderen kring belangstelling kan wekken, noemde ik reeds in de vorige aflevering van dit Tijdschrift [2]), de verhandeling van den redacteur over den Sinai of Horeb. Van dezelfde hand bevat de jaargang verscheiden andere stukken. Vooreerst eene over Ps. 109, waarin de stelling verdedigd wordt, dat de bekende verwenschingen in vs. 6—19 niet de woorden zijn van den psalmist, maar door dezen

---

1) Vgl. G. F. Schoemann, *Griechische Alterthümer* Zweite Aufl. II, 341 ff.; J. W. G. van Oordt, *De godsdienst der Grieken*, 208 vg.

2) Bl. 138 v.

aan zijne vijanden, als tegen hem gebezigd, op de lippen gelegd worden, terwijl Grätz tevens eene doorloopende verklaring van den psalm met tal van conjecturen geeft. In zijn hoofdstelling heeft hij misschien gelijk; zij is vroeger reeds herhaaldelijk uitgesproken en o. a. in Mendelssohn's vertaling der psalmen te vinden. Maar hij heeft wis ongelijk, wanneer hij met zooveel bitterheid tegen de Christen-uitleggers te velde trekt, die deze verzen aan den dichter toekennen. Hij vat dit als een beleediging van het Jodendom op en vergeet dat de meeste Christen-uitleggers, dezen psalm volgens het opschrift aan David toekennende, die vervloekingen maar al te zeer vergoelijkt en David groot gelijk gegeven hebben, wanneer hij over Achitofel, of welken anderen vijand zij in dien verwenschte vonden, Gods straf afbad. Ook is bij sommige Christen-uitleggers de opvatting van Grätz te vinden. Te onzent heeft Dyserinck ze vermeld, zonder te beslissen, of zij de ware is. Daarenboven, wat baat het voor de eer van het Jodendom, of Ps. 119 al moet geschrapt worden uit de rij der vloekpsalmen? Zeker, het is de ergste, indien vs. 6—19 woorden des dichters zijn. Maar er blijven er genoeg over. Stelt Grätz zich aansprakelijk voor 35, 58, 69 en andere?

Vervolgens geeft hij ons eene verhandeling over Pseudo-Aristobulus en zijne geschriften. Niet alleen bewijst hij, ongeveer op dezelfde gronden als Kuenen in *De godsdienst van Israël* II, 433 vv., dat de fragmenten die op naam van Aristobulus staan onecht zijn, maar hij trekt zelfs de juistheid van het bericht dat die Aristobulus in het midden der tweede eeuw geleefd heeft in twijfel en plaatst de fragmenten zelve in de eerste eeuw na Christus, vroegstens onder keizer Tiberius. Dit laatste volgt uit de overweging, dat pseudo-Aristobulus het geschrift van pseudo-Aristeas gekend heeft, hetwelk volgens een vroeger door hem geleverd betoog niet dan onder Tiberius kon ontstaan zijn [1]). Hoewel nog Wellhausen, in de vierde uitgaaf van Bleek's *Einleitung*, een lans breekt voor de echtheid der fragmenten, hebben m. i. Kuenen en Grätz in dezen het pleit gewonnen.

Eene korte, zeer lezenswaardige verhandeling is gewijd aan

1) *Monatsschr.* 1876 S. 297 ff.

de zeven psalmen, die volgens een opgaaf in de Misjna bestemd waren, op de zeven dagen der week gezongen te worden. Grätz meent, dat tijdens de verwoesting van stad en tempel alle zeven, 24, 48, 82, 94, 81, 93 en 92, in den Hebreeuwschen tekst een opschrift hadden, waarin die bestemming werd aangeduid, zooals aldaar alleen 92 het thans heeft, benevens vijf andere in de Grieksche, en één, die voor den Zondag, in de Syrische vertaling. De keus van het zevental wordt volgens hem verklaard uit de tijdsomstandigheden, waaronder zij gedaan is, de ellende der laatste dertig jaren vóor de verwoesting van Jeruzalem.

Eveneens van waarde is menige opmerking in de verhandeling over Psalm 50; o. a. de gissing dat in vs. 1 in plaats van ויקרא moet gelezen worden ויברא, waardoor de moeilijkheden in de verklaring der eerste verzen opgeheven zijn; in die over de stad Astarôt of Bostra, waarbij o. a. wordt betoogd dat in Gen. 14: 5 niet sprake is van éene stad, עשתרות קרנים „de gehoornde Astarte," maar volgens de LXX (lees: eenige handschriften der LXX) van twee steden, Astarôt *en* Karnaïm; en eenige andere, wier bespreking ons te lang zou ophouden.

Prof. Grätz toont hier opnieuw bij de behandeling van bijzonderheden de groote scherpte van oordeel en vrijheid in kritiek, wier gemis zoo vaak maakt, dat hij ons teleurstelt, wanneer hij een tijdvak van Israëls geschiedenis of een veelomvattend verschijnsel, b. v. het profetisme, bespreekt.

Nog één geschrift worde met een enkel woord aangekondigd, de rede namelijk waarmee Dr. J. J. Valeton Jr. het ambt van hoogleeraar in de godgeleerdheid aan de Universiteit te Utrecht aanvaardde. Zij is getiteld: *De Israëlietische Letterkunde als onderdeel der Christelijke Theologie* [1]). In menig opzicht doet zij ons het goede hopen. Immers de redenaar treedt onbewimpeld als aanhanger der historisch-kritische school op. De boeken des O. V.'s moeten, evenals alle andere geschriften, onpartijdig, volgens de overal geldige regelen der uitlegkunde verklaard worden; hun oorsprong moet worden onder-

---

1) Groningen. Noordhoff. Prijs *f* 0,60.

zocht, en hierbij mag men zich op de overlevering, die ze aan den een of ander groot man toekent, niet verlaten: het is b. v. best mogelijk dat de Pentateuch grootendeels naëxielisch is; de historische boeken zijn over- en nog eens overgewerkt, en de verschillende redactiën zijn getuigenissen van onderscheiden geestesstroomingen in Israël. Dit alles is uitstekend, en wie zoo spreekt heeft gebroken met de kerkelijke leer over den Bijbel. Maar hier en daar komen in de oratie uitdrukkingen voor, die sterk aan deze tiran herinneren: Israël heet het openbaringsvolk, en de boeken des O. V.'s oorkonden der openbaring Gods, niet zooals de Veda's dat ook zijn, maar in bijzonderen zin. Wordt aan de Overlevering, die de voordeur is uitgezet, de toegang door een achterdeur verleend? Van harte hopen wij van niet.

H. O.

INHOUD VAN TIJDSCHRIFTEN.

Hilgenfeld's Zeitschrift für Wissenschaftl. Theologie, 1879, III.

A. Thoma, das A. T. im Johannes-Evangelium; J. R. Haune, das Dogma vom Affenursprung des Menschen; H. Tollin, der Antichrist Michael Servet's; B. Dombart, über die Bedeutung Commodian's für die Textcritik der Testimonia Cyprian's; H. Rönsch, Miscellen. — Anzeigen.

Theol. Studiën und Kritiken, 1879. II en III bevatten de volgende verhandelingen:

Schmidt, zur Characteristik der lutherischen Sacramentslehre I, II;

Meusz, das Recht der Predigt im evangelischen Gemeindegottesdienste;

Trümpelmann, Socialismus und Socialreform III — verder „Gedanken und Bemerkungen" en recensiën (o. a. van Happel's prijsverhandeling over „Die Anlage des Menschen zur Religion").

Mind n⁰. 19 (April 1879). G. Stanley Hall, Laura Bridgman; J. Sully, Harmony of Colours; R. Harley, The Stanhope Demonstator; A. Bain, J. S. Mill; A. Sidgwick, Demonstration *de jure* and *de facto;* L. S. Bevington, the personal aspect of responsibility. — Notes and discussions; Critical Notices; New books; Miscellaneous.

INHOUD.

VERHANDELINGEN EN OPSTELLEN.

BOEKBEOORDEELINGEN.

LETTERKUNDIG OVERZICHT.

LEIDEN: BOEKDRUKKERIJ VAN E. J. BRILL.